Walter Benjamin

La dialéctica en suspenso

Fragmentos sobre la historia

Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles



LOM PALABRA DE LA LENGUA YÁMANA QUE SIGNIFICA SOL

Benjamin, Walter
La dialéctica en suspenso [texto impreso] / Walter Benjamin; Pablo Oyarzún Robles (traductor) – 2ª ed. – Santiago: LOM Ediciones, 2009.
168 p.: 14x21,5 cm.- (Colección Singular Plural)

ISBN: 978-956-00-0069-9

1. Dialéctica 2. Filosofía de la Historia I. Título. II. Serie
III. Oyarzún Robles, Pablo (traductor)

Dewey : 146.32.-- cdd 21
Cutter : B468d

Fuente: Agencia Catalográfica Chilena

Primera edición, 1996
Segunda edición, 2009

I.S.B.N. : 978-956-00-0069-9

Diseño, Composición y Diagramación:
Editorial LOM. Concha y Toro 23, Santiago
Fono: (56-2) 688 52 73 Fax: (56-2) 696 63 88
web: www.lom.cl
e-mail: lom@lom.cl

Impreso en los talleres de LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal
Fonos: 716 9684 - 716 9695 / Fax: 716 8304

Impreso en Santiago de Chile

Walter Benjamin

La dialéctica en suspenso

Fragmentos sobre historia

Traducción, introducción, notas e índices:
Pablo Oyarzún Robles

Edición corregida y aumentada



Índice

Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad

A manera de introducción

Primera

Las "señas" que siguen (incluida ésta) no pretenden inducir una determinada lectura de los textos de Benjamin recopilados en este volumen. La idea misma de la recopilación está inspirada por el convencimiento de que no es posible —ni deseable— la clausura de tales textos en un sistema ya resuelto de legibilidad. Junto a las célebres "Tesis de filosofía de la historia", como se las ha acostumbrado llamar,[1] aparecen aquí las distintas variantes de su elaboración, los fragmentos sobre teoría del conocimiento de *La Obra de los Pasajes* y el temprano "Fragmento teológico-político". Pero no se los adjunta a manera de satélites que orbitaran alrededor de un centro fijo, sino que se incluye a todos los textos como estelas de un complejo movimiento, que en su trazado notoriamente inconcluso quiere expresar el verdadero centro. Las múltiples versiones de las "tesis", tan reiterativas como digresivas, acusan que su texto sigue, por así decir, pendiente y en proceso, en formación. Los fragmentos epistemológicos deben llamar la atención sobre la misión asignada a aquellas reflexiones, a saber, la de acompañar como índice de lucidez a la averiguación del umbral de constitución de la "modernidad" emprendida en el proyecto literalmente inabarcable de los Pasajes; de hecho, Benjamin no llegó a precisar el modo de ese acompañamiento por razones que podemos suponer esenciales. En fin, el temprano apunte "teológico-político" contribuye a mostrar que el movimiento de que hablábamos dibuja un arco mucho más amplio del que se podría creer a primera vista; en verdad, el arco de una trenza cuyas hebras convergen desde extremos opuestos (digamos, por simplificar, la metafísica juvenil y el materialismo de la madurez) hacia un cruce inaudito: el venir inminente del Mesías como dinamismo esencial de la historia.

---

[1] El apelativo no viene de Benjamin, que se limitó a titular sus "tesis", más circunspectamente, con el enunciado *Sobre el concepto de historia*, que respetamos aquí. Por lo demás, hay consideraciones de fondo que invitan a desechar ese apelativo porque no corresponde al *status* de la filosofía que ponderan esas mismas reflexiones. Las "tesis" que, antes que epítomes de un saber cierto, son tomas de posición en la lucha, no integran un cuerpo que pudiere ser llamado, sin fractura, una "filosofía de la historia". Algo trataré de insinuar a propósito de esto en la última de estas "señas".

Al hablar de ese movimiento no me refiero exclusivamente a las peculiaridades estilísticas o retóricas de Benjamin, ni siquiera a la textura temática de sus planteamientos. Trato de aludir a lo que podríamos llamar su método, a la paradoja de método que define la inscripción filosófica, absolutamente original, de este autor. Es una característica esencial del pensamiento de Benjamin proponerse tareas cuya calidad de irrealizables puede ser establecida a priori. Con esto queda definida inmediatamente su comprensión peculiar del método en filosofía. Mientras que éste ha sido tradicionalmente concebido como el saber acerca de los principios y procesos en virtud de los cuales puede decidirse la posibilidad de resolución de los problemas epistémicos —y es, por lo tanto, el fundamento formal de la unidad de los contenidos posibles del conocimiento en una esfera dada—, en Benjamin adquiere el significado de una reivindicación de los fueros de la materia cognoscible. La convicción profunda alojada en esta actitud hacia el método atañe esencialmente a la idea de verdad que éste implica. La concepción tradicional del método consiste en la proyección y aseguración de la verdad de los conocimientos que hace accesibles. Esta idea, desde el punto de vista benjaminiano, es unilateral, en la misma medida en que es, literalmente, arbitraria: hace depender la verdad del albedrío proyectivo del método. De este modo, no aferra la verdad, sino más bien la representación que se hace de ella, y que se propone en sustitución de lo conocible. La idea dominante del método propia de una filosofía asimismo dominante se limita a preconcebir la verdad a la medida de su representación, es decir, de su intención, de su voluntad de verdad, olvidando precisamente aquello que una vez —y otra, y otra— ha despertado esa intención: un azar, un peligro, un presentimiento, una obstinada aspereza de lo real. En ese olvido prevalece, flagrante, la injusticia. Pero en la patencia de la injusticia se eclipsa la propia verdad. Quizá pueda decirse que el grave asunto de esta obliteración es el que vibra sin falta en la convicción profunda que anima al pensamiento de Benjamin, y que ya se expresa tempranamente en su debate contra la determinación intencional del conocimiento, un debate que permanece a todo lo largo de su obra: la verdad requiere la "muerte de la intención".[2] Por cierto, esta especie peculiar

[2] Cf. el gran "Prólogo epistemocrítico" al *Origen del drama barroco alemán* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1925, en: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften (G. S.)*, I-1, p. 216; cf., en castellano, *Origen…* Traducción de José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1991): "La verdad jamás entra en una relación, y especialmente no en ninguna relación intencional. El objeto del conocimiento, como uno que está determinado en la intención conceptual, no es la verdad. La verdad es un ser libre de intención conformado de ideas. Por eso, el comportamiento conmensurable con ella no es un mentar en el conocer, sino un absorberse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención". Y, como prueba de la permanencia de esta idea, v. *infra*, en los *Fragmentos de teoría del conocimiento y teoría del progreso*, el fragmento N 3, 1.

de nihilización no suprime el conocimiento, aunque transforma su índole; afecta, sí, a su voluntad de dominar lo conocible, que inevitablemente lleva a cabo la preterición de éste, en favor de la instalación del conocimiento en el presente. La nihilización se revela, pues, como una temporalización sin reserva del conocimiento y su verdad. Así, el concepto benjaminiano del método —paradójico, puesto que exige resignar la voluntad de conocer, sin la cual no solo el método, sino el conocer mismo pareciera no ser pensable, en favor de la insustituible singularidad de lo conocido—, dicho concepto, pues, quiere corregir la arbitraria unilateralidad de la verdad, estableciendo el vínculo indisociable, aunque infinitamente frágil (está hecho de tiempo), de verdad y justicia. La regla fundamental de este vínculo —y así también del método que procura su establecimiento— podría enunciarse en estos términos: si nuestro conocimiento no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para sí la verdad. Es precisamente esta exigencia la que define al conocer como una operación de rescate, la que designa a la redención como una categoría, la más alta, del conocer. El verdadero conocimiento es el conocimiento redentor.

Experiencia

En noviembre de 1917 (según la indicación de Gershom Scholem), Benjamin redacta el ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera*.[3] Se trata, como lo marca expresamente el título, de un texto que busca definir las tareas fundamentales que debe asumir la reflexión filosófica contemporánea para proyectarse históricamente a partir de la apropiación crítica de su proveniencia esencial. La clave del programa estriba en el propósito de unificar la exigencia de la legitimación *más pura* del conocimiento con la demanda del concepto *más profundo* de la experiencia. De otro modo podría decirse: la vinculación de la *forma* epistemológicamente más estricta con el *contenido* intensivamente más rico en determinaciones. En la medida en que la exigencia de pureza ha encontrado en Platón y en Kant sus altísimas instancias —y sobre todo en el último[4]—, el problema crucial se concentra

---

[3] *G. S.*, II-1, pp. 157-171.

[4] Kant es el eje teórico del "Programa". Platón lo es en el mencionado "Prólogo epistemocrítico" al *Origen del drama barroco alemán*. En éste gravita también un tercer nombre insoslayable: Leibniz; el gran filósofo del racionalismo aporta el esquema fundamental para la comprensión de la "idea" con su teoría monadológica, que seguirá ejerciendo una influencia fascinante en el Benjamin de las "tesis", a propósito de su noción de la "imagen dialéctica". En cada caso, se trata de una forma legal del conocimiento que no se constituye por extrapolación de lo que consta empíricamente, lo cual jamás podría acreditar a la verdad en su ser, sino, casi a la inversa, una forma que conforma, que configura lo empírico. "No como un mentar que encontrase su determinación por medio de la empiria, sino como el poder que primeramente acuña la esencia de esta empiria, subsiste (*besteht*) la verdad" (*G. S.*, I-1,

en la cuestión de la experiencia. Así, "la exigencia capital [que se le] plantea a la filosofía del presente [es]... emprender bajo la típica del pensamiento kantiano la fundamentación gnoseológica de un concepto de experiencia más alto".[5] La limitación decisiva de la filosofía kantiana estriba en la precariedad de la experiencia que proporciona el material para su concepto del conocimiento: la experiencia matemático-mecánica de la naturaleza, que tiene en la física newtoniana su modelo más acuñado. El correctivo que premedita Benjamin consiste en referir el conocimiento al lenguaje (lo que ya Hamann había intentado en tiempos de Kant), es decir, en concebir la esencia lingüística del conocimiento. Esto implica, a su vez, rescatar también al lenguaje de su mera empiricidad, lo que efectivamente intenta Benjamin en sus notables ensayos *Sobre el lenguaje en general* y *sobre el lenguaje del hombre*, de 1916, y *La tarea del traductor*, de 1923: allí la precariedad de la experiencia modelada por el mecanicismo se refleja lingüísticamente en el rebajamiento de la palabra a valor de cambio en el contexto de la "comunicación": mecanicismo y mercantilismo son dos aspectos de la misma constelación.[6] El concepto de experiencia reelaborado de este modo encuentra su dominio y su esquema más elevado en la religión, en la medida en que en ésta se da —según enseñan esos mismos ensayos— la relación más pura con la esencia del lenguaje. "Y con esto se deja aprehender la exigencia a la filosofía venidera, por fin, en los siguientes términos: sobre la base del sistema kantiano, crear un concepto de conocimiento que corresponda al concepto de una experiencia de la cual el conocimiento sea doctrina".[7] A propósito de la cuestión de la experiencia, queda prefigurada, pues, con estos términos, por primera vez la relación peculiar de filosofía y teología que ocupará las reflexiones de *Sobre el concepto de historia*.[8]

---

p. 216). La diferencia que aquí se insinúa entre empiria y experiencia es esencial para el "Programa", como se podrá colegir de lo que sigue.

[5] *G. S.*, II-1, p. 160.

[6] *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, *G. S.*, II-1, pp. 140-157, y *Die Aufgabe des Übersetzers*, *G. S.*, IV-1, pp. 9-21, redactado este último como prólogo a la traducción de los *Tableaux parisiens*, pertenecientes a las *Fleurs du mal*, de Charles Baudelaire. A propósito del tema rozado aquí, me permito remitir a mi ensayo "Sobre el concepto benjaminiano de traducción" (publicado originalmente en: *Seminarios de Filosofía*, 6: 67-101, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1993; recogido en *De lenguaje, historia y poder. Diez ensayos sobre filosofía contemporánea*. Segunda edición ampliada. Santiago: Teoría, 2006, pp. 153-196).

[7] *G. S.*, II-1, p. 168.

[8] La cuestión de la historia estaba ciertamente en el horizonte de este "programa" temprano. En una carta que envía a Scholem el 22 de octubre de 1917, y cuya secuela es, precisamente, ese texto, señala Benjamin: "Junto a algunas cosas adventicias e interesantes creo reconocer ahora [que] la última razón que me ha remitido a este tema [estriba] en que siempre la última dignidad metafísica de una intuición filosófica que quiere ser realmente canónica, habrá de mostrarse de la manera más clara en confrontación con la historia; en otras palabras, es en la filosofía de la historia donde tendrá que emerger del modo más claro el parentesco específico de una filosofía con la doctrina verdadera; pues aquí tendrá

Los planteamientos indicados despiertan preguntas inevitables. ¿Cuál es la especificidad de la experiencia religiosa, que le permite ser concebida como el dechado de la experiencia en vistas del concepto de su máxima profundidad? O, de otro modo, ¿cómo premedita Benjamin la noción de experiencia, para determinar las diferencias entre la profundidad y la "superficialidad" (es decir, una significación que se aproxima a cero) de la misma? ¿Cuáles son los caracteres que dicha premeditación atribuye a la experiencia? ¿Cómo puede constituirse el lenguaje en el hilo conductor para la determinación de tales caracteres?

Una orientación preliminar indispensable parece ofrecerla aquí la revisión de los rasgos fundamentales que el pensamiento filosófico tradicional ha atribuido a la experiencia. A primera vista, y a propósito de lo que importa aquí, podemos discernir tres:

1. El primer rasgo ha sido establecido sistemáticamente por Aristóteles. La experiencia queda inscrita como momento en el devenir orgánico del saber, es decir, en el proceso genético de sus características estructurales. Se trata de un rasgo hasta cierto punto paradójico, puesto que los dos componentes que lo definen parecen no avenirse de buenas a primeras. Genéticamente considerada, la experiencia se debe a la *repetibilidad* que es propia de la memoria: de *muchos* recuerdos nace *una* experiencia. Sin embargo, en su estructura de conocimiento, la experiencia es el saber de lo singular (*he mèn empeiría tôn kath'hékaston esti gnôsis*"[9]). Desde el punto de vista lógico, lo que aquí se define es la cantidad cognitiva de lo experienciable. Pero no hemos de perder de vista la temporalidad inherente a esta noción, que, en virtud de la repetibilidad memoriosa, remite al pasado como dimensión eminente, pero a un pasado que solo es significativo (es decir, que solo tiene valor de conocimiento) en cuanto que, articulado en la conmensurabilidad de sus momentos pertinentes, puede servir de criterio para la decisión a propósito de lo que se presenta en el presente. En esta medida, cabe decir que la aparente paradoja se resuelve en la forma esencial que la experiencia asume como conocimiento, y a la cual podríamos denominar la forma de la familiaridad.

---

que comparecer el tema del devenir histórico del conocimiento que la doctrina lleva a su resolución" (W. Benjamin, *Briefe*. Herausgegeben von. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1966, pp. 149-152). Allí mismo menciona el propósito de redactar su disertación sobre "Kant y la historia", que no llegó a realizarse.

[9] Aristóteles, *Met.*, A, 1, 981 a 15 s.

2. Idealmente, podría decirse que la segunda característica se desprende del análisis del modo de ser de lo singular. Si su ser consiste esencialmente en su presentación —en su ocurrencia, su advenimiento—, entonces es constitutivamente contingente. Aun cuando lo que se sabe por experiencia se configura a partir de una regularidad evocable (o de una evocación que selecciona, precisamente, lo regular), ésta no puede servir de fundamento cierto para el pronóstico de su no exceptuada prolongación en el futuro. La presentación de lo singular marca una eficacia de ruptura del presente que lo vuelve inadministrable por lo consabido. Este es el instante de nacimiento del empirismo, que quiere hacer justicia al sentido enfático de la experiencia, y localiza a éste, justamente, en el momento de la ruptura, en que el conocimiento se sabe dependiente de la presentación de su contenido, su materia. La experiencia es, en este sentido, lo *inanticipable*. En términos lógicos, se trata de la cualidad cognitiva de lo experienciable, que admite tanto una versión empirista como una trascendental. Desde un cierto punto de vista que no es del caso discutir ahora, me inclinaría a decir que ha sido en esta última (es decir, en Kant, y particularmente en la *Crítica de la facultad de juzgar*) donde la idea alcanzó su máxima agudeza y que, en consecuencia, el carácter temporal de la experiencia enseña allí su punta más incisiva: donde se quisiera reconocer el factor de la repetición, se muestra una diferencia que no puede ser suprimida, y en virtud de ella el presente de la presentación se prueba más como la irrupción de un futuro aún no conocido que como la confirmación de un presente que se prolonga desde el pretérito. Con todo, la circunscripción kantiana de esta *diferencia*, de esta ruptura, no insiste en su potencia más bruscamente dislocadora y extrañante, sino en su fuerza para ampliar o para abrir el espacio de lo familiar, la casa del sentido.

3. La tercera característica ha sido elaborada sobre todo por Hegel, y concierne al "portador" de la experiencia: al sujeto. Se trata aquí del reconocimiento que Hegel dedica, a despecho de toda crítica vehemente, al "gran principio" del empirismo, y que consiste en sostener "que lo que es verdadero tiene que ser en la realidad y existir en la percepción".[10] Este principio objetivo, según el cual la filosofía solo conoce lo que efectivamente es, y no lo que meramente debe ser, tiene un lado subjetivo, de acuerdo al cual "el hombre debe ver por sí mismo, debe saberse a sí mismo presente en aquello que ha de permitir que valga en su saber".[11] El vigor del empirismo

[10] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, B, § 38 (Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 65). Cf., acerca de lo que enuncio en este tercer punto, mi artículo "Un apunte sobre el concepto de experiencia en la *Enciclopedia* de Hegel" (en: *Revista de Humanidades*, 8-9 (2004]: pp. 139-145).
[11] *Ibid*.

radica, pues, en su fidelidad a la estructura esencial de la experiencia. Podríamos llamar a la característica en que esta estructura queda expresada la testimonialidad, que define la cualidad cognitiva del experienciar mismo, y debe ser entendida como la realidad más elemental de la plena presencia: el conocimiento que certifica el ser (existencia, *Dasein*) de un ente supone el estar-allí (existencia, *Da[bei]sein*) del sujeto, es decir, la autocertificación de éste.[12]

Singularidad, inanticipabilidad y testimonialidad: tal sería un posible catálogo de los rasgos determinantes del concepto heredado de experiencia. Si su discernimiento es válido y si aquí no han sido descritos, en suma, torpemente, en la exégesis que hace de todos ellos la tradición, domina una idea fuerte de presencia y un sentido arraigado de identidad. Con esa idea y con ese sentido rompe, me parece, la primicia de concepto que de la experiencia sugiere Benjamin. Tomado en su aspecto más general, el quiebre, claro, puede ser atribuido a un escozor que recorre a cierta filosofía de principios de siglo: arrecia en ella (se podrá pensar en Bergson, en Husserl, en Emil Lask y el temprano Heidegger) la pregunta por el acceso fiel a la inmediatez de la experiencia —como el acontecer de lo real—, a su genuina condición y su originario darse. Pero la solución de rigor, consistente en apostar a la categorialidad inmanente de la experiencia vivida, no parece ser la de Benjamin. En éste gravita con aguda insistencia la potencia dislocadora de la experiencia y, en su núcleo, lo indeleble de la muerte: la signatura de inapropiable temporalidad que ésta inscribe en el ser. Si la experiencia ha de suministrar las significaciones densas que la doctrina tiene que construir sistemáticamente, es preciso admitir que es la diferencia de la muerte la que instituye lo que acaece en el ámbito de la idealidad. Sobre ella y su eficacia temporalizadora dice un pasaje decisivo del *Origen del drama barroco alemán*, muchas veces citado:

> La historia, en todo lo que ella tiene, desde un comienzo, de intempestivo, doloroso, fallido, se acuña en un rostro, no, en una calavera. Y si bien es verdad que a ésta le falta toda libertad "simbólica" de la expresión, toda armonía clásica de la figura, todo lo humano, [sin embargo,] no solo la naturaleza de la existencia humana sin más, sino la historicidad biográfica de un individuo se expresa como acertijo en ésta, su figura natural más decaída. Este es el núcleo de la consideración alegórica, de la exposición barroca, mundana, de la historia como historia sufriente del mundo; ésta solo es significativa en las estaciones de su caída. A mayor significación,

[12] Cf. *op. cit.*, Introducción, § 7, p. 40.

> mayor caducidad mortal, porque la muerte graba de la manera más profunda la tajante línea demarcatoria entre *physis* y significación. Pero si la naturaleza está desde siempre en mortal caducidad, entonces es también alegórica desde siempre. La significación y la muerte fructifican en el despliegue histórico (*sind so gezeitigt in historischer Entfaltung*), del mismo modo en que se compenetran estrechamente, como gérmenes, en la condición pecadora, carente de gracia, de la criatura.[13]

La destructividad fundamental de la muerte —y que, desde luego, no es un mero arrasamiento desde el exterior, sino el sordo latido del caer que vibra en todo lo que es— establece la condición que hace posible a la significación, siempre que se entienda que esta condición está, en sí misma, temporizada: precisamente en la sazón de la muerte surge asimismo, a título de póstumo, el sentido. Y precisamente esta sazón, ese tiempo, la diferencia en que consiste ese tiempo, es la instauración de la historia como despliegue —por lo menos virtual— de la significancia en el seno del devenir natural, marcado por su destino cadente. Pensar la historia en su verdad supone, pues, asumir que la muerte es la nodriza de esa verdad, en cuanto que rubrica el carácter de lo acaecedero, de aquello que, en virtud de su débil ser, es ya lo acaecido —no lo que redondamente "es", sino lo que "fue", lo sido—. Pero, por eso mismo, pensar la verdad histórica exige prendarse de esto sido, mantener abierta, desde el saber de su caducidad, su apertura póstuma a la significación, cuya cifra —como se arguye en esa obra y en los escritos sobre el lenguaje a que aludí más atrás— es el nombre.

Bien podría designarse a la muerte, a la caducidad esencial de lo que "es", como el instante (*Augenblick*) de la experiencia —aquello que, sin ser jamás tema de experiencia, es, sin embargo, su condición irrevocable, la condición de su temporalidad—, que rompe de antemano su articulación categorial, y convierte lo que habría sido el campo continuo de despliegue del sujeto en encrucijada del riesgo inevitable. Instala la esencia de la *Erfahrung* en la inminencia del peligro (*Gefahr*).[14] Probablemente sea el atisbo de este vínculo lo que llevaba al joven Benjamin a privilegiar la experiencia religiosa como paradigma de profundidad: no consistiría esta última en la confiada acentuación de la identidad del cognoscente, sino en la dislocación aguda del sujeto en virtud del acceso de lo Otro, la conversión del sujeto, cierto de sí y asentado en el dominio de su familiaridad, en otro, sabedor de la caducidad, precario, por eso mismo, pero fervorosamente tenaz en el cuidado de la pobreza que

[13] *G. S.*, I-1, p. 343.

[14] El vínculo etimológico entre *Erfahrung* y *Gefahr*, sustentado en la significación de *fahren*, "ir de viaje", se da también entre "experiencia" y "peligro" (*periculum*).

es su única, problemática y paradójica posesión. Se sigue de esto un cambio fundamental en los índices de la experiencia que creímos oportuno colegir del análisis tradicional: la singularidad se vuelve, por así decir, macroscópica, lo inanticipable escapa a todo aquietamiento que pudiese aportar la virtud de lo analógico, el testimonio declara la ausencia del testigo en el momento fugaz de la prueba. La experiencia no solo nos confronta con lo inédito: nos cambia; no solo entrega el material para nuestro conocimiento: es la condición en la cual éste mismo se cumple. Tendrá, pues, la virtud de atinar a su índole aquel concepto que la piense, digámoslo así, intensivamente, en su vértigo alterador. Contenida en la alusión benjaminiana a la experiencia religiosa estaría esa noción intensiva.[15] De ser así, entonces, el principio de la experiencia religiosa, aquél que precisamente está en el origen mismo de la posibilidad de la "religación", pero que también, y sobre todo, es el ritmo esencial de la experiencia misma,[16] podría ser designado con ayuda de un término empleado ocasionalmente por el Benjamin maduro: *Einfall*, el ser asaltado por la alteridad radical como aquello que me ha determinado irrevocablemente, sustrayéndose, sin embargo, al capital de mi saber presente. La convicción benjaminiana acerca de ese ritmo rebate toda posibilidad de traer lo experienciado a la estabilidad de un marco categorial, de un orden trascendental. Para el Benjamin maduro se hará claro que su carácter es el *shock*, y su efecto esa especie de vuelco alucinatorio que es propio, no ya del centro místico de lo religioso, sino de la experiencia puramente fronteriza del despertar. Sobre ésta, sobre la temporalidad inquietante que la vincula a la función eminentemente histórica del recuerdo, vale la pena citar dos fragmentos de *La Obra de los Pasajes*:

> El giro copernicano de la visión histórica es éste: se consideró que el punto fijo era lo "sido" y se vio al presente empeñado en dirigir el conocimiento, por tanteos, a esta fijeza. Ahora debe invertirse esta relación, y volverse lo sido inversión (*Umschlag*) dialéctica, ocurrencia invasora (*Einfall*) de la conciencia despertada. La política obtiene el primado por sobre la historia. Los hechos se convierten en algo que acaba de salirnos al paso, establecerlos es el asunto del recuerdo. Y de hecho el despertar es el caso ejemplar del recuerdo: el caso en que nos cae en suerte acordarnos de lo más próximo,

[15] E "intensivo" no quiere decir "rico", "abigarrado", sino, como acabo de decir, "alterador". Las reflexiones benjaminianas sobre la experiencia que evocamos aquí tendrían indispensablemente que ser complementadas con lo que se dice en el ensayo *Erfahrung und Armut* ("Experiencia y pobreza"), escrito en 1933 (cf. *G. S.*, II-1, pp. 213-219).

[16] Pues aquí no se piensa la "religación" enderezada a la trascendencia de una divinidad ultramundana, sino, más bien, a lo que habría que llamar la inminencia: vórtice de la temporalidad de la experiencia.

lo más banal, lo que está más cerca. Lo que tiene Proust en mente con el experimento del cambio de los muebles en la duermevela matutina, lo que Bloch reconoce como la oscuridad del instante vivido, no es otra cosa que lo que aquí debe ser asegurado en el plano de lo histórico, y colectivamente. Hay un saber-aún-no-consciente (*Noch-nicht-bewußtes-Wissen*) de lo sido, cuya promoción (*Förderung*) tiene la estructura del despertar.
[K 1, 2]

Hay una experiencia totalmente única de la dialéctica. La experiencia coactiva, drástica, que refuta toda "consumación" ("*allgemach*") del devenir y demuestra todo aparente "desarrollo" como inversión dialéctica eminentemente compuesta de punta a cabo, es el despertar del sueño. Para el esquematismo dialéctico que está en la base de este proceso, los chinos, a menudo, han hallado en su literatura novelesca y de leyenda una expresión altamente gráfica. El nuevo método dialéctico de la historia se presenta como el arte de experimentar el presente como mundo de la vigilia, al cual, en verdad, se refiere todo sueño al que denominamos algo sido. ¡Experimentar (*durchzumachen*) lo sido en el recuerdo onírico! —Por lo tanto: recuerdo y despertar están emparentados de la manera más estrecha. El despertar es, pues, el giro dialéctico, copernicano de la remembranza (*Eingedenken*).
[K 1, 3][17]

No cesará Benjamin de laborar en la idea de esta intensidad experiencial, resistiéndose a la amenaza de obnubilación que acecha desde su lado eufórico, y aguzando su filo crítico. Justamente en este sentido la versión, por así decir, secularizada y casi iluminista de la intensidad que entrañaba lo religioso para él, en su juventud, la ofrecerá, en su madurez, el modelo del despertar, inducido, sin lugar a dudas, por la búsqueda proustiana, pero en el cual tiene también una significación considerable el surrealismo. En todos los casos se trata de una cristalización de esa intensidad, y no de su mero azoramiento. Esta cristalización, su proceso y la multiplicidad de sus quiebres y sus visos marcan la índole lingüística de la experiencia. El cristal está hecho de palabras, que convergen en la lucidez de la imagen. Y las imágenes —en las cuales se concentra el efecto macroscópico del despertar, es decir, la

[17] *Das Passagen-Werk*, K [Traumstadt und Traumhaus, Zukunftsräume, anthropologischer Nihilismus, Jung] ("Ciudad onírica y casa onírica, espacios de futuro, nihilismo antropológico, Jung"), en *G. S.*, V-1, p. 491 y s.

insistencia de lo singular como proveniente de la alteridad— convergen, a su vez, asintóticamente, en eso que el pensamiento benjaminiano se empeñó siempre en cautelar como el lugar puro, inapropiable, de lo Otro, que mantiene en vilo nuestra experiencia y nuestro lenguaje: el Nombre.

Historia

En la primera de las "tesis", Benjamin refiere la historia del muñeco de von Kempelen: un autómata simulado, con el cual iba éste de ciudad en ciudad desafiando a quien quisiera probar sus dotes en el juego de ajedrez. Ello ocurría pasada la segunda mitad del siglo XVIII. La data no es indiferente. Es el tiempo de las primicias de la modernidad técnica, que comienza a enseñar su potencia dominadora en el modelo de la máquina y sus sueños utópicos en la paradoja del aparato semoviente, el *perpetuum mobile*, que es un análogo de la vida. Sin embargo, la técnica del prodigio de von Kempelen no consiste en la maquinaria, sino en la mimesis. Como autómata, el muñeco es un fraude. Claro que se ha requerido de una ingeniería de espejos para suscitar el engaño, manteniendo a salvo, en su escondite, al enano ajedrecista; y se ha necesitado instalar también un dispositivo de marioneta para accionar secretamente al tieso monigote. La técnica no está ausente, aunque solo es técnica al servicio de la ilusión. Como simulacro de un autómata, el turco de von Kempelen es la mimesis anticipadora de una criatura técnica todavía imposible, pero cuya imposibilidad —para mayor asombro— es encubierta y compensada mediante un juego de ilusión: un truco. Visto desde la perspectiva de la historia de la técnica, este dispositivo está en un tiempo peculiar. El muñeco se instala en la frontera entre dos modos y dos épocas de concebir y de organizar la *tékhne* y la *mekhané*. Digamos, a manera de hipótesis, que esa frontera es la modernidad misma,[18] como instante fugaz en que la técnica aún no se despliega como pura *operación*, sino —todavía— como *espectáculo*.

Benjamin plantea una analogía: la traslación de la idea de este aparato a la filosofía. Propone así un *aparato filosófico*. Hacerlo es, en cierta medida, poner a la filosofía en la perspectiva de una acción y de un uso, de un objetivo por lograr: la filosofía como *órgano*. Inflexión ésta de la filosofía que tal vez podría ponerse en línea, hasta cierto punto, con la oposición entre interpretar y transformar que plantea Marx: el carácter orgánico de la filosofía se sitúa en el contexto de la transformación. Con todo, ese carácter

[18] Y, como bien se sabe, Benjamin ha sido el pensador de la frontera, inscrita fisiognómicamente en su traza endeble de intelectual, biográficamente en su muerte, teóricamente en su concepción de la modernidad.

está motivado por el parangón analógico. ¿Cuál es su clave? Esto equivale a preguntar: ¿qué significa ocultar dentro del muñeco llamado "materialismo histórico" al enano teológico? ¿Qué quiere decir esto, ante todo, desde el punto de vista de la filosofía, de los modos de concebir la filosofía que de esta suerte vienen a ser concitados a esta extraña sociedad? Podría decirse que el aparato que propone Benjamin también se sitúa, desde este punto de vista, en una frontera. Teología y materialismo histórico marcan dos modos y dos épocas de concebir y ejercer la filosofía. Lo son, en cuanto que ambos están referidos a algo común, a un problema fundamental que se afanan por esclarecer, respecto del cual se ofrecen como respectivos órganos de inteligibilidad: la *historia*.

La sociedad de teología y materialismo es peculiar. ¿Qué se concibe en esa alianza, qué se piensa como esa alianza? Más allá del objeto común y de la común intención de ambas, ¿qué significación tiene la posición ancilar a la cual es remitida la teología, irónicamente doblada en mentís por el tema del control, puesto que al fin es la teología la que maneja los hilos del muñeco, puesto que ella es *the ghost in the machine*? ¿Qué hilos son ésos, qué articulaciones esenciales de la historia requieren la intervención de la teología, y precisamente de qué teología? Pues si ya sabemos que ésta no es una teología que se absorbe en la ponderación especulativa de la eterna divinidad, sino que se abisma en la historia y su *status deviationis*,[19] ¿cuál es su núcleo, el resorte que ella tiene en su poder?

La analogía de Benjamin comprende otro elemento que no es inocuo: el ajedrez. Así como en éste todo es cuestión de triunfo o derrota, el muñeco siempre tiene que ganar, a condición de que tome a su servicio a la teología. El ajedrez es una representación de la guerra. ¿En qué guerra, y en una guerra que se libra en vista de qué debe ganar siempre este muñeco? No se trata de una guerra por la representación de la historia, sino de una guerra cuya arena es la historia misma. Solo en la medida en que éste es su campo, interesa en la guerra también la lucha por su (verdadera) representación. Pero el muñeco, que ciertamente ha de estar articulado conforme a una representación de la historia cuya clave es teológica, tiene que ganar siempre en la guerra que es la historia. Al hilo de esta concepción polemológica de la historia, esta eficacia que se le demanda al muñeco es también la corroboración de su configuración como dispositivo técnico.

[19] Efectivamente, la "teología" benjaminiana es de cuño peculiar: carece de la centralidad sustantiva e idéntica de lo divino, y afirma, en cambio, la eventualidad pura de lo mesiánico, la eficacia diferidora de su "venida". Recuérdese, a este propósito lo dicho antes, en la nota 16.

Por el expediente del símil ajedrecístico, el texto de Benjamin inscribe a la historia como campo de batalla. Pero ello no se cumple sin costo: inscribiendo a la historia, el texto necesariamente se inscribe en ella, en su tensión polemológica. Semejante inversión pone las condiciones de una lectura. No podemos leer el postulado benjaminiano sobre la fuerza invencible del materialismo histórico como si solo se tratase de una hipótesis cuya medida la da inmanentemente el discurso en que se formula. Por la misma inscripción de la historia, una cierta ruptura radical de la inmanencia discursiva se ha producido indefectiblemente. La figura del muñeco no puede considerarse como si se limitara a ser el artificio retórico que permite investir una pretensión, la cual tendría a estas alturas solo interés museográfico. Es el valor mismo de verdad de este texto —y con ese valor, las pautas de su legibilidad— lo que queda sometido al destino polemológico de esa pretensión. El muñeco, en verdad, yace hoy por los suelos, desarticulado y desmembrado, enseñando por doquier el aspecto rudimentario de su armazón y contextura, y su torpe estética de feria. Una multitud de estatuas tumbadas y hechas añicos, que en su hora fueron alzadas sobre sus altos pedestales como expresiones empedernidas de una voluntad de clavar la historia y su sentido, aparecen como otras tantas trizas del muñeco, cuya fuerza invencible se ha querido premeditar en estos fragmentos. Lo que queda de él es, a lo sumo, su nombre. Pero precisamente *como nombre* lo conjura Benjamin, poniéndolo bajo el resguardo de las comillas. Las comillas *dicen* distancia. Traen algo —una expresión, por ejemplo— desde lejos, marcando su lejanía como la huella de su proveniencia; a manera de marcos, separan una palabra de su entorno. Aplicadas a un nombre, funcionan profilácticamente: lo ponen en cuarentena, ya para que no contamine el medio en que se incrusta, ya para que el medio no lo contamine a él. De este modo, lo preservan, y lo reservan —por ejemplo—, para algún tipo de operación. Muy verosímilmente funcionan aquí de esa manera: (p)reservando el nombre "materialismo histórico" para una operación secreta, que el texto habrá de emprender en lo sucesivo: la referida alianza con la teología, y con una cierta teología. Es la *operación de la cita*, que se despliega en una temporalidad que le es propia. El "concepto de la historia" que aquí se trata de fundamentar epistemológicamente está constituido esencialmente por esta operación.

El muñeco yace por los suelos, como estatua demolida. Perdura su nombre, que para nosotros solo podría hacerse presente bajo las pinzas profilácticas de las comillas. ¿Y el enano jorobado? ¿Sigue la teología necesitada de ocultamiento, por pudor o cuidado de su exhibición? ¿No será

que asistimos hoy a una determinada inversión del vínculo que proponía Benjamin? Desde luego, es el materialismo histórico el que a la fecha no debe dejarse ver; en cambio, la teología ocupa la escena entera. Pero no se trata de una teología de la historia, sino de una teología del fin de la historia. Con esto no me refiero únicamente a lo que circula como ideología explícita de dicho fin, sino a un *tono* general que modula los discursos en que se intenta medir la relación de nuestro presente con la historia misma. Ese tono ha desplazado al tono dominante que era la marca distintiva del discurso moderno: el tono crítico, que tuvo, por cierto, uno de sus ápices en el "materialismo histórico". El nuevo tono —el tono post, si se quiere— no es, sin embargo, acrítico ni anticrítico; no se opone al primero, sino que lo tiene más bien incorporado y controlado dentro de sí; podría decirse, incluso, que la condición de su propia posibilidad es esta incorporación controlada. Por eso, podría describirse este tono "post" como el tono de la *administración*. Así, la cuestión del "fin de la historia" no significa obviamente que ya nada más pueda suceder. Significa que todo lo que pueda suceder aún podrá ser administrado, y todavía más (éste sería el postulado administrativo por excelencia), que de antemano es administrable. El fin de la historia no es su fin a secas (donde el fin es todavía una divinidad susceptible de ser experimentada), sino la administración de la historia como algo que toca a su fin. En este sentido, la teología del fin de la historia es una teología administrativa. Por eso mismo su tono no es, no puede ser apocalíptico, porque asume, no que ya nada más pueda ser revelado, sino que todo lo susceptible de revelación (de experiencia) podrá ser inscrito en el régimen de la administración. Desde luego, es una teología que no requiere a Dios —como no sea bajo la especie de ese borde estéril, impávido y siempre evasivo, al que llama "fin"—, pero que ofrece, en la figura de la administración, un doble inmanente de la Providencia: de hecho, la "providencia" es el rasgo definitorio del conocimiento que es propio de la administración.

Con todo, lo dicho requiere de resguardo: pues parece que todo pensamiento de la historia es necesariamente, a la vez, un pensamiento del fin de la historia. Es que pensar la historia es proyectar su inteligibilidad. La inteligibilidad de algo estriba en que esto pueda ser contenido por el pensamiento como objeto o tema. Dicho "estar contenido" supone, como condición de inteligibilidad, una aprehensión de límites: los de aquello que se trata de pensar, o bien, en el caso límite, los del pensamiento por respecto a aquello que se piensa. El límite de la historia es su fin. Pensar la historia, proyectar su inteligibilidad, proponerse su sentido, es pensar simultáneamente —de manera expresa o tácita— su límite, es decir, el fin de la historia. Esto, por

cierto, no quiere decir que pensar el fin de la historia sea conocerlo, tener, por ejemplo, una visión o una experiencia presente de ese fin. El fin de la historia no está presente de manera inmediata en la historia, es decir, no está disponible en cada uno de los presentes de la historia o en alguno de ellos. Esta no-presencia del fin en la historia puede ser concebida de este primer modo: el fin de la historia es trascendente a la historia misma; el fin suprime la historia, aboliendo su temporalidad específica. El *conocimiento* del fin trascendente de la historia es, por eso, *apocalíptico*: se ofrece en un atisbo, en virtud del cual el fin se hace extáticamente presente en el presente como su imagen.

Contra esta actitud se levanta una valla kantiana, en el contexto general de la crítica a la *Schwärmerei*, a la exaltación fanática, que pretende ver más allá de los límites de la experiencia. En Kant, el concepto de la historia queda, *como concepto*, circunscrito dentro de los límites de una razón sabedora de sus límites, esto es, de una razón que desconoce el propósito inscrito en su origen, pero que puede ser consciente de la tarea inscrita en su estructura. Por eso, el pensamiento kantiano de la historia es también un pensamiento del fin de la historia, concebible como la tarea de realización de la razón en la historia.

Sobre la base de esta conciencia, de esta tarea y plan de expansión racional en la historia, puede articularse otro tipo de conocimiento del fin de la historia, distinto al apocalíptico. A diferencia de éste, no requiere de la irrupción extática del fin en el presente de la visión, sino que mide cada presente como paso de aproximación al fin, o sea, como paso en la consecución del fin en la historia; entonces, se pretende tener de él un conocimiento, en la medida en que estaría presente como tendencia continua en cada uno de los presentes de la historia como otros tantos pasos en la realización de la racionalidad. El fin que así se concibe no es, por supuesto, la supresión de la historia, sino la consumación de la tarea que en ésta se despliega.

También en el texto de Benjamin se trata de pensar, en un cierto sentido, el fin de la historia. Lo que importa es la peculiaridad de este pensamiento, que no hace una misma línea con el modo apocalíptico ni con el modo progresivo. Entre tanto, la cuestión del fin aparece allí bajo el nombre "felicidad". Esta palabra nombra tanto el fin de la historia individual (la biografía) como el de la historia "universal". Ciertamente, la felicidad es la noción de un fin, y precisamente de un fin vivido, un fin que invita a ser vivido. La medida de tal invitación la dan nuestras expectativas, nuestra esperanza. Esta toma aquí el cuerpo de una imagen de experiencia, o, dicho de otro modo, percibe su objeto en una imagen.

¿Hay esperanza sin imagen? ¿Por qué la esperanza, en general, puede hacerse imágenes de lo que espera? ¿No será éste el modo de nutrirse ella, de mantenerse como esperanza? En todo caso, propio de la esperanza es mantenerse. Allí donde la esperanza no se cumple —y habría que preguntarse si no le pertenece a la esperanza, esencialmente, el incumplimiento, siendo ésta la prueba que constantemente la empuja al precipicio de la desesperación, en cuyo borde debe, precisamente, mantenerse—, allí donde la esperanza no se cumple, tiene que mantenerse anticipando lo que espera. Y es justamente esta anticipación la que, como rasgo fundamental de la esperanza, tiene el carácter de la imagen, a condición de que entendamos a ésta como una promesa de presencia, una re-presentación que no solo se limita a sustituir lo que falta, a compensarnos y a consolarnos por su falta, sino que lo promete dándonos una primicia o, mejor dicho, una prenda de presencia. Como prenda de presencia habría que entender, pues, a la imagen: una tal podría ser también —y quizá especialmente— un nombre, en que la imagen misma se borra.

Pero si la esperanza percibe su objeto en imagen-de-experiencia, Benjamin entiende que solo una cierta posibilidad pasada parece poder suministrarla, que esa prenda de presencia está determinada por el pretérito. Con ello, establece el proyecto epistemológico que las "tesis" tienen por misión discutir y circunscribir sobre una base paradójica. Podemos aproximarnos al sentido de esta paradoja fundamental diciendo que no se trata meramente de encaminar una explicación del concepto de historia mediante el reconocimiento más o menos banal de una eficacia de lo pretérito sobre lo presente, sino de una determinación de la presencialidad del presente por el pasado. Esta determinación abre en el presente una diferencia que lo constituye, y de este modo hiende el presente mismo.

Ciertamente, la palabra "esperanza" apenas aparece en el texto de las "tesis",[20] y difícilmente se puede concebir su sentido sin encararla con la "envidia", que está referida de un modo distinto al desposeimiento: no como uno que se mantiene tenso hacia un instante de posible y deseada plenitud, sino como privación acaecida, en que el deseo solo encuentra motivos de tristeza por la patente imposibilidad de recuperar aquello que lo hubiese contentado. Más aun: podría sostenerse que la envidia no solo concierne a algo que nos hubiese alegrado vivir o poseer, sino que es un tardío despertar del propio deseo. Una preterición, no solo del objeto del deseo, sino de éste mismo, definiría a la envidia: de ahí su tristeza. Distintamente, la dimensión

[20] Cf. la tesis VI.

temporal que abre la esperanza es el futuro: si ella se mantiene anticipando lo que falta incluso en el peligro de su total ausentamiento, y precisamente allí, su referencia fundamental concierne al futuro. En una concepción de la historia que evalúa su posibilidad por la incorporación de la perspectiva de la esperanza, el futuro es, a la vez, el lugar del fin y de la felicidad. De que el futuro pueda ser designado y esbozado como tal lugar depende que la historia, tanto la individual como la colectiva, no se cierre sobre sí misma, y esto quiere decir: sobre un presente dado. Ya se verá qué significación puede llegar a tener este cierre. Pero el planteamiento de Benjamin no se construye en torno al privilegio del futuro, sino del pasado.

Con todo, este privilegio no entraña el vaciamiento del futuro o la merma de su significación. Por lo pronto, podría afirmarse que la significación que Benjamin concede al pasado permite mantener abierto el porvenir como dimensión tempórea. Esto, sin embargo, no obedece simplemente a una estrategia conceptual, como si la afirmación del futuro en la apertura de sus posibilidades requiriese de la comprensión diferenciada del pasado, y que solo en este respecto cobrase importancia el último. Por el contrario, la dimensión del pasado determina en Benjamin todo el tiempo, configura la temporalidad del tiempo. El futuro, concebido como diferencia del presente, como hiato que se abre en éste, irresuelto, proviene no de unas virtualidades que estarían alojadas e implicadas en dicho presente, sino del pasado en cuanto pendiente. La diferencia del presente de la cual puede brotar el futuro es la fisura que el pasado pendiente inscribe en el presente. Que el pasado permanece pendiente, esto es lo decisivo en la concepción benjaminiana.

El pasado *sensu stricto* es el pasado trunco, aquél que no puede —que no pudo— realizarse en su presente. Pero precisamente lo trunco del pasado es el índice de su tensión hacia la redención. Y ésta estriba en una "débil fuerza mesiánica".

¿No se anuncia ya en esta apelación el riesgo hermenéutico esencial a que se expone la teoría de Benjamin? Este tenía una clara conciencia de ese riesgo. En una carta de abril de 1940 —gravitante para el tema de la auto comprensión benjaminiana—, enviada a Gretel Adorno con el anuncio del manuscrito, dice:

> La guerra y la constelación que ella trajo consigo, me llevó a redactar algunos pensamientos, de los cuales puedo decir que los guardé conmigo por veinte años, aun más, que los mantuve a resguardo de mí. [...] No

sé hasta qué punto la lectura va a sorprenderte o, cosa que no desearía, a confundirte. En todo caso quisiera remitirte especialmente a la 17ª reflexión: ella es la que debería hacer reconocible la conexión recóndita pero cardinal de estas consideraciones con mis anteriores trabajos, en la medida en que ella se expresa rotundamente sobre el método de estos últimos. En lo restante, las reflexiones, toda vez que les es propio el carácter del experimento, sirven no solo metódicamente a la preparación de una secuela del "Baudelaire". Me permiten suponer que el problema del recuerdo (y del olvido), que aparece en ellas en un plano distinto, habrá de ocuparme todavía por largo tiempo. No necesito decirte que nada está más lejos de mí que la idea de una publicación de estas notas (para no hablar de una en la forma que tienes ante ti). Le abriría de par en par las puertas al malentendido entusiástico.[21]

Precisamente el mesianismo que proponen las tesis sería el asidero de ese entusiasmo. Mantenerlo a raya seguramente depende de la ajustada comprensión del concepto de "débil fuerza mesiánica". ¿Cómo no malentenderlo?[22] ¿Cómo discernir y descifrar esa curiosa amalgama de crítica y fervor que pareciera ser su sello? ¿No está construido acaso, de algún modo, como el aparato filosófico de que habla la tesis I? Las cursivas —con las cuales, por lo demás, ha sido muy económico Benjamin— nos inducen a pensar en una secreta, oculta clave de la fuerza en cuestión, clave que se llama "debilidad", así como el enano teológico es la causa recóndita de lo que el muñeco "materialismo histórico" obra. Pero ¿cómo pensar una fuerza que, sin dejar de ser fuerza, es débil? Precisamente en el carácter indisociable de debilidad y fuerza, que viene a darle sentido a esta última, parece estribar el sentido del concepto benjaminiano.

Desde luego, la condición para entender este concepto, que es indiscerniblemente dual, consiste en atender a que la fuerza en cuestión concierne al pasado. Pero esto no basta. Una fuerza puede relacionarse con el pasado de muchos modos. Es el modo de esta relación lo que importa. Para distinguir el que conviene a la "débil fuerza" lo más indicado parece ser contrastarla con el tipo de fuerza al cual implícitamente se opone aquélla.

---

21 *G. S.*, I-3, pp. 1223 y 1226 s.

22 Brecht anota en su *Diario de trabajo*, a propósito de su lectura de las "tesis", en agosto de 1941: "—en breve, el pequeño trabajo es claro y desembrollador, y uno piensa con espanto cuán pequeño es el número de los que están preparados siquiera para malentender algo como esto" (B. Brecht, *Arbeitsjournal*, Erster Band 1938 bis 1942. Herausgegeben von Werner Hecht, Frankfut/M: Suhrkamp, 1973, p. 294, cit. por Tiedemann y Schweppenhäuser en *G. S.*, I-3, p. 1228).

Hablar de una "débil fuerza" invita de suyo a considerar la noción de una "fuerza fuerte". Podemos suponer a ambas aplicándose al pasado. ¿Qué las distingue? ¿Cómo opera una "fuerza fuerte" con respecto al pasado? Lo trae al presente. Este traer puede revestir formas muy diversas, de las cuales la tradición es la más general. En este tipo de relación late la voluntad de no admitir la simple preterición de lo sido, pero también una selectividad que acoge de lo pretérito precisamente aquello en que la fuerza del presente puede y quiere reconocerse. La "fuerza fuerte" proyecta el presente al pasado como un haz de luz que solo destaca los perfiles que corresponden a los rasgos de dicho presente. En la medida en que trae a presencia el pasado de este modo, una "fuerza fuerte" es una fuerza presente, y es el presente de la fuerza. Pero el presente de la fuerza es, como operación de esta última, dominación. Una "fuerza fuerte" es, pues, una fuerza que ejerce dominio en el presente y sobre el presente en el cual se ejerce. Su acreditada forma verbal es el "es", que refiere a "dominio". O, dicho de otra forma, el sello de la "fuerza fuerte" lo marca el dominio, su régimen es el "es".

En cambio, la "fuerza débil" es aquella que acepta el pasado en cuanto pasado. Su simultánea debilidad y fuerza estriba en esta aceptación: acoge lo pasado del pasado, lo recibe (y conforme a esta receptividad es "débil"), y a la vez resiste su inversión (su capitalización) en presente (y en esa medida es "fuerza"). Resistir esa inversión es resistir a la "fuerza fuerte", aquella que precisamente domina (en) el presente. Pero no solo es fuerte porque resista a la "fuerza fuerte", no lo es solo de manera (o)posicional, sino que lo es ante todo porque afirma (en el sentido de la aceptación) el pasado como pasado. Un juego que podríamos llamar evocativo está aquí a la obra, en la medida en que entendamos que la evocación no es el acto puramente espontáneo de conjurar algo ya fenecido, sino la escucha de una vocación que llama desde lo pretérito ("el eco de voces muertas"). Si la "fuerza fuerte" presupone, como tal fuerza, la borradura de lo pasado como pasado, la "fuerza débil" no borra (es decir, no disimula ni encubre) la borradura que un día recayó sobre lo pasado, y en virtud de lo cual éste fue remitido al reino umbrátil de lo sido, borradura que no cesa de reproducirse: no la borra, sino que la resalta.

Es como señalaba antes: el pasado propiamente tal es el pasado trunco, aquel que no pudo realizarse en su presente. El pasado que mantiene vigencia aún hoy —en virtud de la continuidad de una tradición dominante— es el modo en que el presente se enseñorea de la historia en la figura de tal continuidad. El proyecto filosófico más general de Benjamin en estas tesis

podría ser descrito, en consecuencia, como la introducción de la discontinuidad en la historia, a fin de validar la eficacia absolutamente singular del pasado como tal.

¿Qué es resistido en la figura de la "fuerza fuerte"? ¿Cuál es el blanco de la crítica que se propone pensar la historia desde la discontinuidad? El texto fue escrito con afán de polémica para incidir en la conciencia política de las fuerzas progresistas.[23] Aquello con lo cual se proponía polemizar en primer término era precisamente el "progresismo" en el cual se reconocían esas fuerzas. Las tesis desarrollan una crítica a la ideología del progreso. Lo que se critica en esa ideología es su rendición anticipada ante la "fuerza fuerte". Tal rendición está avalada por una representación de la historia que cree poder percibir en ella una continuidad (una necesidad, una cadena causal, un élan teleológico), siendo que la continuidad solo puede ser la de la dominación. Por eso, la crítica reclama un distinto "concepto de historia". Este concepto ha de quebrar la idea de continuidad, y esto quiere decir también: ha de quebrar la matriz de continuidad en que se acrisola el concepto como tal.[24] Semejante quiebre equivale a un desmontaje del presente como dimensión dominante de la temporalidad histórica. Debe, pues, evidenciar la fisura en el "es" en que el dominio cifra su entronización histórica. Esa fisura es el pasado. La tematización del pasado que proyecta Benjamin no se restringe, por lo tanto, a ser una crítica de la idea de progreso. A través de ésta, y en ésta misma, Benjamin ataca la base de la concepción tradicional de la historia, que subyace a sus diversas variantes. O, dicho de otro modo, a fin de desmontar la ideología del progreso que entrampa a las fuerzas "progresistas", Benjamin ha percibido la necesidad de desmontar el supuesto fundamental sobre el que descansa. Este supuesto es ontológico. En efecto, el predominio del presente, bajo el cual se lleva a cabo la reducción de la historicidad de lo histórico, concierne a una concepción del ser que, por decir así, mantiene bajo control en él la diferencia tempórea. Para esta concepción el "es" designa la coincidencia —falsamente feliz— de ser y tiempo, el instante en que el "es" coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad. El formato teórico de una tal coincidencia es una ontología del presente.[25] Pero dicha coincidencia no se debe al azar,

[23] Volveremos sobre esto en la cuarta "seña".

[24] Supongo que el recurso benjaminiano a la *imagen* debe ser vinculado con esto. La singularidad y temporalidad irreductibles de lo sido no podrían ser aprehendidas en el concepto que se conforma a su determinación tradicional. Gruesamente dicho, el concepto presentifica lo conocido, la imagen lo evoca, lo rememora.

[25] Esta noción ha sido propuesta por Reyes Mate (v. su ensayo "La historia de los vencidos. Un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente", en: J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones

a la "naturalidad", al "mecanismo" o al pulso "espiritual" del movimiento histórico. Es producida: el predominio del presente no hace otra cosa que expresar la violencia de una dominación que busca coincidir consigo misma e hipostasiarse en el presente. Por eso, la coincidencia en cuestión supone la sostenida, la continua intervención de una "fuerza fuerte", que se despliega como dominio. Que la ontología del presente sea la expresión adecuada de una fuerza dominante en la historia y de ella revela en su fundamento un elemento político inextirpable, el elemento de un conflicto político —es decir, un conflicto de fuerzas— que tiene la envergadura de toda la historia. (Precisamente este elemento conflictivo irreducible es lo que estaba cifrado en la imagen del ajedrez como metáfora de la guerra.) El objeto de ataque que la crítica benjaminiana se propone circunscribir a fin de conmover el fundamento sobre el que se alzan las diversas "filosofías de la historia" es, entonces, en su dimensión más plena, una ontología política del presente.

Facticidad

El epígrafe de Nietzsche que preside la decimosegunda tesis pone en liza la necesidad del conocimiento histórico, la necesidad radical de la *Historie*. Esta necesidad es decidida por el joven Nietzsche desde el punto de vista de la vida: "...la necesitamos para la vida y para la acción... Solo en tanto que la historiografía sirva a la vida, queremos servirla: pero hay un grado de ejercerse la historiografía, y una estimación de ésta, en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno que es tan necesario traer a la propia experiencia a propósito de síntomas de nuestro tiempo dignos de atención, como doloroso puede ser".[26] Es lo apremiante, lo doloroso de esta necesidad lo que en primera línea interesa a Benjamin. ¿Cuándo y bajo qué condiciones se hace necesario, imprescindible, el conocimiento de la historia? No se trata, sin duda, de lo "teóricamente necesario", de lo "lógicamente necesario" (como podría ser el caso de la necesidad del conocimiento histórico desde la perspectiva de la integridad o de la consumación sistemática del saber filosófico); se trata de lo apremiante, de lo urgente. Lo que ocupa a Benjamin es la necesidad (*Notwendigkeit*) del aprieto (*Not*), en que, por decir así, el tiempo de la historia se hace perceptible como tal, en la síncopa de su latido. Esta "urgencia" constituye al sujeto del conocimiento histórico como aquel sujeto para el cual conocer la historia (y conocerla históricamente) es cuestión de vida o muerte. Y la "urgencia" no solo tiene consecuencias para

(coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I.* Barcelona: CSIC, Anthropos, 1992, pp. 183-207); poco más abajo le aduzco una precisión.

[26] Friedrich Nietzsche, *Werke*. Herausgegeben von Karl Schlechta, München: Hanser, 1966, I, p. 209.

la determinación de ese sujeto, sino también para la índole del conocimiento mismo. Ella misma es el punto en que la materia de lo cognoscible afecta irresistiblemente a la propia forma y a la intención del conocimiento y a la posición y la actitud de su sujeto. Es este afecto el que mueve la polémica benjaminiana en torno al "concepto de historia".

Este mismo afecto excluye, en el trabajo de Benjamin, el propósito de ofrecer una nueva concepción en el dominio de la "filosofía de la historia" o el compendio ya depurado de unas tesis fundamentales acerca de ésta, y mucho menos cimentar una "ciencia histórica". En cuanto a lo último, la historia, como ciencia, podría ser descrita como una "metodización" del recuerdo. La pregunta benjaminiana va dirigida al interés que gobierna a esa metodización y que se articula en el recuerdo metodizado. Pero esta pregunta no es, sin más ni más, una cuestión puramente epistemológica; es, principalmente, una pregunta política, que preconcibe la historia como campo conflictivo cuya impronta indeleble es la instancia del sufrimiento. Condicionadas por esa pregunta, las reflexiones contenidas en las "tesis" son, en su pleno alcance, epistemológico-políticas. Plantean una doble crítica: a la concepción progresista y a la historicista. El celo crítico que se destaca en ellas responde a la convicción acerca de la poderosa eficacia ideológica de estas concepciones, que traen consigo la malhadada tendencia a cegarnos sobre lo que decisivamente está en juego en aquello que les concierne. Ambas sostienen —una por dentro, otra por fuera— las trabas teóricas que entrampan al marxismo en el pensamiento de lo histórico y en la problemática relación de éste con la acción revolucionaria; en lo que atañe al progresismo, esas trabas se han hecho completamente perceptibles a partir de la Segunda Internacional. El punto decisivo de esta crítica conjunta estriba en que ambas visiones provienen de una misma matriz, que ya dije: la idea de continuidad, el concepto de un "tiempo homogéneo y vacío".

Pero en el escenario total donde se libra la batalla por el "concepto de historia", Benjamin tiene a la vista no solo dos, sino tres adversarios: además del progresismo y el historicismo, está también el fascismo. Y es un hecho absolutamente decisivo que no se pueda encontrar al tercero en el mismo nivel de los otros dos. Me refiero primeramente a éstos.

1. El progresismo es, por decir así, la figura del adversario introyectado, subrepticiamente infiltrado en las propias filas, en el propio ánimo. Define ese tipo de concepto de la historia que inspira a los "camaradas", a los "compañeros de ruta", y que los mantiene a salvo de la desesperanza y la desesperación, aun en medio de la derrota más desoladora, puesto que los

hace confiar en el despliegue de una necesidad infaltable e ineluctablemente positiva en la historia. El "progresista" es un optimista contra viento y marea, que remite al futuro el sentido salvífico de todo revés y todo dolor, protegiéndose, así, de su inclemencia. Las "tesis" han sido escritas ante todo para erradicar de la conciencia teórica y política de las "fuerzas progresistas" precisamente el optimismo del futuro. En contra de éste debe insistirse en la irremisibilidad del pretérito. Pretender que éste, en su condición trunca, pueda ser justificado por la dicha o la justicia venidera es, a fin de cuentas, hacerse cómplice de las fuerzas que cancelan la posibilidad de tal advenimiento y renunciar a la vez a la posibilidad misma de pensar lo histórico.

Pero el debate con el progresismo no solo compromete a los pronunciamientos a menudo supinamente ingenuos de la socialdemocracia, sino también a sus supuestos remotos. Pues la fe que anima a esos pronunciamientos —y al son de cuya tonadita encantadora, quiéraselo o no, se allana a mecerse también, a fin de cuentas, el corazón del revolucionario— tiene una larga proveniencia. La noción de progreso es el núcleo de una filosofía de la historia que se presenta como la forma secularizada de una teología de la historia. Para ésta, representada ejemplarmente por la monumental *De civitate Dei* de Agustín de Hipona, la historia se consuma —y por ello es distinta a la naturaleza, determinada cíclicamente—, y se consuma en la salvación, que suprime la historia resolviéndola en su sentido trascendente; de ahí que el sujeto de la historia sea Dios. El concepto de progreso es, pues, la versión secularizada de la salvación, versión que presupone como sujeto de la historia a la humanidad, e inscribe el *telos* de la historia en ella misma. El concepto de progreso cimenta, pues, una concepción teleológica de la historia. La clave epistemológica de esta concepción consiste en deslizar bajo el acontecer histórico particular un principio apriorístico del desarrollo histórico, que discierne lo conocible (lo universal, lo legal) de lo insignificante, prescindible (lo particular y accidental): el *telos* inmanente se concibe como la realización plena de este principio, ya sea que se la suponga actualmente susceptible de ser cumplida o solo se considere posible una indefinida aproximación a ella.

2. El historicismo es el adversario teórico de la propia intención benjaminiana de erigir el concepto de la historia sobre la eficacia frágil, diferida y diferidora, del pasado. Ofrece el paradigma de un trato conservador con éste. En tal sentido, el designio de Benjamin va dirigido a evidenciar que este trato no es genuino, es decir, que no rescata el pasado como pasado, sino que, por una parte, intenta revivirlo desde un interés dominante del

presente, y por otra, acumula los hechos históricos en un tiempo homogéneo y vacío, haciéndolos capitalizables, así, precisamente para aquel interés. Su categoría fundamental es la tradición, su evaluación del proceso histórico, la decadencia. Precisamente esta noción señala el punto en que el historicismo se separa del progresismo, compartiendo con él, sin embargo, la misma matriz. A diferencia del universalismo teleológico de la teoría del progreso, el historicismo quiere conocer las individualidades históricas (pueblos, nacionalidades, épocas, estilos, instituciones, personalidades, etc.) sin subsumirlas bajo una verdad apriorística que tienda a borrar en el devenir histórico, precisamente, la verdad de lo particular. Para el historicismo, cada época es "inmediata a Dios", y esto quiere decir —como argumentaba Ranke— que su sentido, su "valor", no está en lo que resulte de ella, sino en ella misma. Con esto, y a pesar de su oposición al teleologismo del progreso, el historicismo lleva la inmanentización aun más lejos. Contra el interdicto aristotélico, se propone como "ciencia de lo individual", en la medida en que pretende poseer la clave epistemológica de acceso a la individualidad histórica en el concepto de vida (espiritual) y en el método de la empatía. El conocimiento histórico se concibe, entonces, como un proceso de compenetración con el pasado, que hace abstracción de la distancia temporal que separa a aquel del presente de su conocimiento. Su ideal epistemológico es conocer la individualidad histórica mejor de lo que ella se conoció, y así "revivirla", es decir, justificarla.

Este método empático es lo que Dilthey formalizará filosóficamente en el concepto vivencial del comprender (Verstehen), que establecería la peculiaridad y la originariedad epistemológica de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Tanto en el historicismo como en Dilthey, el comprender articula un círculo de familiaridad, construye un lazo de identidad para el cognoscente y lo conocido, que tiende a suprimir todo momento de extrañeza. Este, sin embargo, tendría que hacerse sentir tan pronto como el cognoscente se reconozca posibilitado y condicionado —junto con su conocimiento— por la diferencia tempórea que se abisma entre él y lo conocido. En este sentido es oportuno referir el correctivo ontológico-hermenéutico introducido en este concepto, bajo inspiración heideggeriana, por Gadamer. Dice éste que "la posición entre extrañeza (Fremdheit) y familiaridad (Vertrautheit) que lo transmitido tiene para nosotros es el «entre» (das «Zwischen») entre la objetividad separada, historialmente intencionada, y la pertenencia a una tradición. En este «entre» está

el verdadero lugar de la hermenéutica”.[27] La instalación del comprender en este “entre” sugiere la posibilidad de una pérdida irremisible, que no solo constituye a lo conocido, sino también al sujeto que conoce, determinando en éste un momento de ausencia que no puede ser reducido.[28]

Justamente esta pérdida es lo que el historicismo no quiere admitir como la condición de su conocimiento. Y este mismo rechazo, este mismo gesto protectivo y autoprotectivo, es lo que hace de él, en términos de política del conocimiento, el concepto conservador de la historia. De aquí resultan grávidas consecuencias para su propia situación epistemológica. Si su propósito frente al progresismo es justificar la individualidad histórica que aquél tiende a obliterar, lo hace a costa de una reduplicación de la injusticia: también él olvida lo que el libro sobre el drama barroco llama lo “extemporáneo, penoso, fallido [que la historia] contiene desde un comienzo”.[29] Con esto queda en evidencia que el historicismo no se aparta de la idea de una historia universal, sino que “culmina” en ella.[30] Solo que tiene que estructurarla a partir de la relatividad de las múltiples historias parciales. De ahí que “su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío”.[31] En su contra es preciso insistir en el retorno de lo sido, que vuelve como irremisible.

La diferencia entre una y otra concepción no consiste, por lo tanto, en el desideratum de la historia universal, sino en el modo como ésta se concibe y se proyecta. Mientras el teleologismo del progreso lo hace constructivamente —y esto quiere decir: deductivamente, a partir de un principio a priori

[27] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1969², p. 279.

[28] Por cierto, no puede decirse que Gadamer haga valer el momento de esta pérdida en toda su envergadura. Su modelo sigue siendo el reconocimiento y la pertenencia, agudizado, sin duda, como reanudación creadora de la tradición, pero acreditado finalmente a partir de un valor originario de familiaridad. La “extrañeza” es concebida aquí solo en relación al proceder distanciador y objetivante acuñado en el paradigma de la ciencia natural, y no se la piensa como una diferencia inherente a la propia temporalidad histórica.

[29] Cf. el pasaje ya citado del *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *G.S.*, I-1, p. 343. Conviene recordar que Hegel sentaba la necesidad de hacerse cargo de esta mirada, de esta relación de “duelo” (*Trauer*) con lo acaecido, para fijar el punto de partida de la filosofía de la historia. Lo que esta mirada tiene “ante los ojos [es]... la concreta imagen del *mal*... en su máxima existencia en la historia universal. Cuando consideramos la masa de las particularidades acontecidas, se nos aparece ésta como una *mesa de sacrificio* sobre la cual son inmolados los individuos y pueblos enteros; vemos hundirse lo más noble y más bello. Ninguna ganancia efectiva parece haber resultado y a lo sumo parecen quedar todavía ésta o aquella obra perecedera, que lleva en la frente el sello de la corrupción y pronto será desalojada por otra igualmente perecedera” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, v. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1955⁵, adición del semestre de invierno 1826/27, p. 261). Por cierto, en Hegel semejante “duelo” es levantado por la forma soberanamente fuerte de consuelo que ofrece la razón.

[30] Cf. Tesis XVII.

[31] *Ibid.*

del despliegue histórico—, el historicismo procede por adición —y esto quiere decir: inductivamente, a partir de la pluralidad de individualidades históricas atesorables en el conocimiento empático o comprensivo—. Así como la verdad epistemológica de la teoría del progreso es el idealismo, la de la concepción historicista es el positivismo. Para ambas la verdad de la historia no es en sí misma histórica, sino intemporal, "eterna", ya sea que se la localice en la eternidad del pretérito, como hace el historicismo,[32] ya en la eternidad del futuro, como hace el progresismo. Pero justamente esto significa que ninguno de los dos posee un concepto crítico del presente. Por eso, en última instancia, y a despecho de la diversidad de sus intenciones, conspiran en promover una visión de la historia desde el supuesto de un presente de identidad, que inevitablemente se distiende como "tiempo homogéneo y vacío". Esto implica, tal como sugerimos antes, una ontologización del presente, bajo la cual se consolida una naturalización de la historia, cuyo remate es la idea de la continuidad. Pero la continuidad solo es posible en virtud del olvido de lo truncado, y este olvido, que de ningún modo es "natural", es provocado y mantenido por la fuerza que domina (en) el presente. De esta suerte, tanto el progresismo como el historicismo consagran, como conocimiento histórico, no el recuerdo, sino el olvido, y al hacerlo, sellan su complicidad, voluntaria o no, con los dominadores. La complicidad es, pues, una categoría fundamental de la epistemología política benjaminiana. Decisivo es percibir el abismo a cuyo borde prospera esa complicidad.

El fascismo, como adversario, es enteramente distinto a los anteriores. No se encuentra —ya lo decía— en su mismo nivel. Instala algo inédito: no propone ningún concepto de la historia, sino que se relaciona con ésta como el factum brutum de la actualidad. Si pudiera hablarse de un concepto de la historia que le fuese congruente —pero que él mismo no se preocupa de elaborar, porque le queda superfluo—, éste sería el concepto del (f)actualismo. O, dicho más económicamente, el fascismo reduce la historia a facticidad. De este modo, trae consigo, no el mentís de las nociones heredadas, sino precisamente el remate de la concepción continuista de la historia, ofreciendo el absoluto de la dominación. Suyo es el instante vertiginoso de la igualdad de poder y ser, que solo necesita realizarse para evidenciar su crasa falsedad, puesto que sigue siendo imprescindible un exceso de poder —como pathos de la aniquilación— para sostener esa igualdad. Con ello determina la urgencia. A fin de sopesar esto, es

[32] Cf. Tesis XVI.

preciso entender la facticidad como el limes de lo histórico.[33] Ella designa, con exactitud atroz, el punto en que la historia se convierte en mito (en rígida naturaleza). El fascismo sería, pues, el programa de la conversión de la historia en naturaleza, cifrado en la (pre)potencia de la facticidad, como petrificación del acontecer histórico, y como éxtasis horrendo de esta misma petrificación. Desde luego, semejante conversión pertenece al despliegue de todo dominio, que busca su legitimación acendrándose. Pero con el fascismo adviene algo que quizá podría llamarse la forma bruta de la dominación. Y en ella se retrata la verdad no deseada de progresismo e historicismo, que los devela, ya no como concepciones, como pautas de inteligibilidad, sino como mitos, rematadamente incapaces de hacerse cargo de ese advenimiento.

"El asombro porque las cosas que vivimos sean «todavía» posibles en el siglo veinte —dice Benjamin en la "tesis" VIII— no es ningún [asombro] filosófico. No está al inicio de un conocimiento, como no fuese de que la representación de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse." El fascismo es el fin de la filosofía de la historia. Emblema de este fin es el estupor del "ángel de la historia", que sabe lo esencial de la historia —la unidad siempre reanudada de su curso catastrófico—, pero que, en su aterimiento, no puede cumplir la catástrofe de la catástrofe. Embargado de estupor, sigue todavía enredado en la trampa eólica del asombro que originó a la "filosofía de la historia".

[33] Benjamin entendía que es tarea prioritaria del pensamiento crítico resistir el hechizo de la facticidad. Una carta extensa dirigida a Adorno, desde París, el 9 de diciembre de 1938 a propósito del trabajo sobre Baudelaire (*Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, 1938/39) expresa con entera lucidez, y bajo la forma de una diferenciada inteligencia del temple filológico, el peligro que amenaza a ese tipo de trato con la historia que quiere mantenerse atento a la huella, a lo nimio, lo fugaz: "Cuando habla usted de una «presentación asombrada de la facticidad», caracteriza la actitud genuinamente filológica. Esta tenía que ser incorporada a la construcción no solo por sus resultados, sino por sí misma. De hecho, la indiferencia entre magia y positivismo, tal como usted formula atinadamente, tiene que ser liquidada. En otras palabras: la interpretación filológica del autor ha de ser superada por los materialistas dialécticos de modo hegeliano. — La filología es esa testificación ocular de un texto que se allega a los detalles, y que fija al lector mágicamente a [ese texto]. Lo que Fausto trae a casa en blanco y negro y la devoción de Grimm por lo pequeño están estrechamente emparentados. Tienen en común el elemento mágico, que le está reservado a la filosofía exorcizar, aquí, en la parte conclusiva. El estupor, escribe usted en su Kierkegaard, anuncia «la intuición más profunda sobre la relación entre dialéctica, mito e imagen». Me sería fácil, quizás, apelar a este pasaje. Por el contrario, quiero proponerle una corrección (que tengo en vista, por lo demás, para otra oportunidad, a propósito de la definición [con esto inmediatamente] vinculada de la imagen dialéctica). Pienso que debería decirse: el estupor es *objeto* (*Objekt*) sobresaliente de una tal intuición. La apariencia de la cerrada facticidad que es inherente a la investigación filológica y que fascina al estudioso, se desvanece en el [mismo] grado en que el objeto (*Gegenstand*) es construido en perspectiva histórica. Las líneas de fuga de esta construcción convergen en nuestra propia experiencia histórica. Con esto, el objeto se constituye como mónada. En la mónada cobra vida todo lo que como señas textuales yacía en mítica rigidez" (W. B., *Briefe, op. cit.*, p. 795).

En lo que precede, mencioné, un poco al pasar, lo que en verdad son los dos dilemas en vista de los cuales debe definirse, por principio, el estatuto de toda “filosofía de la historia”. Uno es el problema teórico del conocimiento de lo individual, otro, el problema práctico de la justificación del mal y del dolor; el historicismo se afana por dar satisfacción al primero; el progresismo sueña con haber resuelto el segundo. Pero si aquel acaba por reducir la naturaleza quebradiza de lo singular histórico en el arbitrio embelesado del memorioso, el último confía a la legalidad que él mismo proyecta saldar la penosa hipoteca del pasado, a fin de que pueda ser levantada, o gozados sus réditos, por hipotéticas generaciones futuras. Verdad y justicia persisten escindidas. Bajo el apremio del fascismo, Benjamin se dejó asaltar por un pensamiento que pensaba el cruce de esos dos dilemas y que, desde esa encrucijada, abría la posibilidad de pensar la historia y de pensar históricamente más allá de la época del fin de la filosofía de la historia.

Pablo Oyarzún R.
Caracas, febrero de 1993 y
Santiago, noviembre de 1995

Nota sobre la traducción

Todos los textos originales en alemán han sido tomados de: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 14 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. En adelante se refiere a esta edición bajo la sigla G. S., acompañada del volumen correspondiente con un número romano que identifica el tomo de la edición de base y uno arábigo que individualiza la sección de dicho tomo reproducida en el formato de bolsillo de la edición que empleamos; a ello se agrega la indicación de la(s) página(s) correspondiente(s). Todas las traducciones de textos de Benjamin y de otros autores incluidas en este libro son nuestras. Además de los signos que emplean los editores para precisar los manuscritos (v. los "Apuntes sobre el concepto de historia" y los "Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso"), los corchetes [ ] contienen interpolaciones nuestras para auxiliar la legibilidad. Las notas del traductor figuran al final de cada texto, para facilitar la lectura. Hemos incluido en éstas algunas brevísimas reseñas de autores, teniendo por criterio la citación reiterada y el valor de referencia para el planteamiento de Benjamin.

Sobre el concepto de historia

Noticia preliminar

Über den Begriff der Geschichte, en: *G. S.*, I-2, pp. 691-704. Para la presente traducción se tuvo también a la vista la traducción al francés realizada por el propio Benjamin y revisada ulteriormente por Pierre Missac, que Tiedemann y Schweppenhäuser reproducen en sus *Notas* (*G. S.*, I-3, pp. 1260-1266). En todo caso, dicha traducción es más bien una nueva *versión*, que tiene algunas diferencias sensibles con el original alemán. En ella faltan las tesis VIII, XI, XIII, XIV, XVI y XVIII. Asimismo, consideramos las variantes del manuscrito que conservó Hannah Arendt (la versión completa más temprana de las "tesis", identificada en lo sucesivo con la sigla "M"), variantes que han sido minuciosamente registradas por los editores (cf. *G. S.*, I-3, pp. 1255-1257). Se indican también los pasajes del ensayo "Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador" (*Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, en: *G. S.*, II-2, pp. 465-505) que corresponden a pasajes de las "tesis".* En fin, se utilizó el repertorio de indicaciones elaboradas por los editores para la identificación de las citas incluidas en el texto. Entre corchetes añadimos palabras o cláusulas con fines clarificadores.

Según los mencionados editores, el único título de cuño benjaminiano que es posible acreditar es el del encabezado. Adorno manuscribió sobre el ejemplar tipografiado que se conserva en el archivo del Instituto de Investigación Social de Montagnola "Reflexiones histórico-filosóficas. De Walter Benjamin". En la edición de las *Schriften* (*Escritos*), preparada por Adorno, publicada por Suhrkamp en 1955, y discutible por muchas razones, aparece el título "Tesis de filosofía de la historia" ("*Geschichtsphilosophische Thesen*"), por el cual se conoce mayoritariamente el texto, y que también ha pasado a las traducciones al español, partiendo por la de H. A. Murena (W. B., *Ensayos escogidos*, Buenos Aires: Sur, 1967).

La primera referencia a las "tesis" ocurre en la carta que, escrita en francés, Benjamin envía a Max Horkheimer el 22 de febrero de 1940. En su pasaje más importante dice:

> Vengo de terminar un cierto número de tesis sobre el concepto de Historia. Estas tesis se relacionan, por una parte, con las perspectivas

* En el Apéndice II de este libro se reproduce el capítulo I de este ensayo.

> que están esbozadas en el capítulo I del «Fuchs» [cf. el citado ensayo]. Por otra parte, deber servir como armazón teórica al segundo ensayo sobre Baudelaire**. Constituyen una primera tentativa de fijar un aspecto de la historia que debe establecer un corte irremediable entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo que, en mi opinión, demarcan tan profundamente incluso aquellos conceptos de historia que, en sí mismos, son para nosotros los más próximos y los más familiares (cit. en G. S., I-3, p. 1225).

En todo caso, Tiedemann y Schweppenhäuser estiman que los preliminares de las "tesis" tendrían que haber sido iniciados a más tardar en 1937, con ocasión del citado ensayo sobre Fuchs (de hecho, se puede comprobar que ciertos pasajes del ensayo fueron transcritos directamente a las "tesis"), y que su redacción debería situarse entre fines de 1939 y comienzos de 1940. El texto apareció por primera vez en la primavera de 1942 en el volumen multicopiado *A la memoria de Walter Benjamin*, Instituto de Investigación Social, Los Ángeles, Estados Unidos.

** Este "segundo ensayo", después de *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Kapitalismus* (*Ch. B. Un lírico en la época del capitalismo*) no llegó a ser escrito.

Sobre el concepto de historia

I

Se cuenta que hubo un autómata construido de tal manera que a cada jugada de un ajedrecista [oponente] replicaba con una jugada que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco en atuendo turco, con la pipa del narguile en la boca, sentado ante el tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Mediante un sistema de espejos se despertaba la ilusión de que esta mesa era por todos lados transparente. En verdad, dentro de ella había un enano jorobado, que era un maestro en el juego del ajedrez y conducía la mano del muñeco por medio de hilos.[1] Se puede uno imaginar un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre debe ganar el muñeco al que se llama "materialismo histórico". Puede competir sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología, que, como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera.

II

"A las peculiaridades más dignas de nota del ánimo humano", dice Lotze,[2] "pertenece..., junto a tantos egoísmos en el individuo, la universal falta de envidia de todo presente respecto de su futuro."[3] Esta reflexión nos lleva a inferir que la imagen de felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con quienes hubiésemos podido conversar, de las mujeres que podrían habérsenos entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila

---

[1] El ingenio referido es el supuesto autómata ajedrecista inventado por el barón von Kempelen pasada la mitad del s. XVIII, y que provocó toda clase de lucubraciones sobre su índole. Tiempo después, fue adquirido por el Sr. Maelzel, que hizo innumerables exhibiciones con el muñeco en Estados Unidos. A algunas de éstas asistió Poe, que intentó una explicación racional del enigma en su ensayo "El Jugador de Ajedrez de Maelzel" (cf. E. A. Poe, *Ensayos y críticas,* tr. de Julio Cortázar, Madrid: Alianza Editorial, 1973, pp. 186-213). En el ensayo se menciona como cómplice del engaño a un tal Schlumberger, asistente de Maelzel, "de estatura mediana y sumamente encorvado", que jamás era visto durante las exhibiciones.

[2] Hermann Lotze (1817-1881), filósofo y médico alemán de intereses enciclopédicos y autor de una vasta obra, ejerció una importante influencia sobre pensadores materialistas, aunque él mismo mantuvo posturas afines al tradicionalismo religioso y a la teología liberal.

[3] Hermann Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie* (*Microcosmos. Ideas sobre la historia natural y la historia de la humanidad. Ensayo de Antropología*), v. III, Leipzig, 1864.

inalienablemente la de la redención.[4] Con la representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora? ¿Acaso las mujeres que cortejamos no tienen hermanas que jamás pudieron conocer? Si es así, entonces existe un secreto acuerdo[5] entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación. El materialista histórico lo sabe.

III

El cronista, que detalla los acontecimientos sin discernir entre grandes y pequeños, tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que alguna vez aconteció puede darse por perdido para la historia.[6] Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Quiere decir esto: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*: día que precisamente es el del Juicio Final.

IV

> *Afanaos primeramente por la comida y la vestimenta, y el Reino de Dios os llegará de suyo.*
>
> Hegel, 1807[7]

La lucha de clases, que el historiador educado en Marx tiene siempre ante sus ojos, es una lucha por las cosas rudas y materiales, sin las cuales no

---

[4] Traducimos así el vocablo alemán *Erlösung*, inmediatamente vecino a *Rettung*. Cf. las notas 24 a los "Apuntes sobre el concepto de historia", 51 a los "Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso" y 1 al "Fragmento teológico-político".

[5] *Verabredung*, "entendimiento", "compromiso": conviene recordar la acepción habitual de acuerdo con vistas a un encuentro, a una cita.

[6] Sobre la figura del cronista, vinculada a la necesidad que tiene el materialista histórico de abandonar la forma épica de la historia, v. también el ensayo de 1936 *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolai Leskov" (*G. S.*, II-2, pp. 438-465, especialmente el acápite XII, p. 451 y s.; cf. W. Benjamin, *El Narrador*. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún R. Santiago: Metales Pesados, 2008, p. 77 s.).

[7] En una carta del 30 de agosto de 1807 de Hegel a K. L. von Knebel, registrada en *K. L. von Knebel's literarischer Nachlass und Briefwechsel,* editado por K. A. Varnhagen von Ense y Th. Mundt, v. II, 2ª edición, Leipzig, 1840.

hay las finas y espirituales. No obstante, estas últimas están presentes en la lucha de clases de otro modo que como la [mera] representación de un botín que le cae en suerte al vencedor. Están vivas en esta lucha como confianza, valentía, humor, astucia, aplomo, y ejercen su eficacia remontándose a lo remoto del tiempo. Una y otra vez pondrán en cuestión cada victoria que logren los dominadores. Tal como las flores vuelven su corola hacia el sol, así, en virtud de un heliotropismo de secreta especie, tiende[8] a volverse lo sido hacia el sol que empieza a despuntar en el cielo de la historia. De ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, tiene que estar enterado el materialista histórico.

V

La verdadera imagen del pretérito[9] pasa fugazmente. Sólo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado. "La verdad no ha de escapársenos": este lema, que proviene de Gottfried Keller[10], designa con exactitud, en la imagen de la historia del historicismo, el punto en que ésta es atravesada por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella.[11]

VI

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como verdaderamente ha sido".[12] Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le

---

[8] En el manuscrito M lleva una interpolación: "[...] de secreta especie, en el invernadero del historicismo tiende [...]"

[9] Variablemente traducimos *Vergangenheit* por "pasado" y "pretérito".

[10] Gottfried Keller (1819-1890), escritor suizo de lengua alemana, poeta y maestro consumado de la narración, debe su fama en buena medida a la novela *Der grüne Heinrich* (*Enrique el Verde*), que tiene tintes autobiográficos.

[11] El pasaje, desde la cita de Keller hasta el final, figura en los mismos términos al cabo del cuarto párrafo del primer capítulo de "Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador" (*G. S.*, II-2, p. 468), con la única diferencia de un "está en Gottfried Keller" en lugar de "proviene de".
La versión francesa no contiene la referencia a Keller: "La verdad inmóvil que no hace más que esperar al investigador no corresponde en absoluto a este concepto de la verdad en materia histórica. Se apoya más bien en el verso de Dante que dice: es una imagen única, irrecuperable, del pasado que se desvanece con cada presente que no ha sabido reconocerse aludido por ella". Sobre la cita de Keller, v. la nota 18 a los "Fragmentos", más abajo.
El manuscrito M agrega, al final de la tesis: "...aludido en ella: la alegre embajada que trae el historiador al pretérito con latidos alados viene de una boca que ya en el instante en que se abre quizás habla al vacío".

[12] La frase entrecomillada es una cita del gran historiador alemán Leopold von Ranke (1795-1886), a quien menciona explícitamente la versión francesa: "«Describir el pasado tal cual ha sido», he aquí, según Ranke, la tarea del historiador. Es una definición enteramente quimérica".

concierne aferrar una imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro.[13] El peligro amenaza lo mismo al patrimonio de la tradición que a quienes han de recibirlo. Para ambos es uno y el mismo: prestarse como herramienta de la clase dominante. En cada época ha de hacerse el intento de ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. Pues el Mesías no viene sólo como redentor; viene como vencedor del Anticristo. Sólo tiene el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador que esté traspasado por [la idea de que] tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

VII

Considerad la oscuridad y el gran frío
de este valle, que resuena de lamentos.

Brecht, *La ópera de tres centavos*[14]

Fustel de Coulanges[15] recomienda al historiador, si quiere éste revivir una época, que debe sacarse de la cabeza todo lo que sabe del transcurso ulterior de la historia. Mejor no se podría caracterizar el procedimiento con que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía.[16] Su origen es la pereza del corazón, la acedía, que desespera de apoderarse de la genuina imagen histórica que relampaguea fugazmente. Aquella [pereza] era para los teólogos de la Edad Media el fundamento originario de la tristeza. Flaubert, que había trabado conocimiento con ella, escribe: "*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage*".[17] La naturaleza de esta tristeza se hace más nítida cuando se pregunta con quién empatiza el historiógrafo del historicismo. La respuesta reza, inevitablemente: con el vencedor. Pero los que dominan a la sazón son los herederos de todos los que han vencido. Por eso, la empatía con el vencedor favorece en cada caso al

---

[13] Texto francés: "El conocimiento del pasado se asemejaría más bien al acto por el cual se le presenta al hombre, en el momento de un peligro subitáneo, un recuerdo que lo salva".

[14] *Die Dreigroschenopera*, de Bertolt Brecht con música de Kurt Weill, inspirada en *The Beggar's Opera* del autor inglés dieciochesco John Gay, fue estrenada en 1928 y se mantuvo como el mayor éxito teatral en Alemania hasta 1933.

[15] Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) fue uno de los grandes historiadores franceses del siglo XIX. Sus aportes en metodología y pesquisa, inspirados en el positivismo, se volcaron fundamentalmente en la historia antigua y medieval y dieron su mayor fruto en *La Cité antique* (*La ciudad antigua*, 1864), un clásico de la historiografía, cuyos resultados han sido ciertamente superados por las investigaciones posteriores.

[16] El término alemán es *Einfühlung*, pieza fundamental de la metodología historicista.

[17] "Pocas gentes adivinarán cuán triste se ha requerido ser para resucitar a Cartago".

dominador del momento. Con ello se le ha dicho lo suficiente al materialista histórico. Quien quiera haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que hoy yacen en el suelo. El botín, como siempre ha sido usual, es arrastrado en el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural. En el materialista histórico habrá de contar con un observador distanciado. Pues todo lo que él abarque con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que no puede pensar sin espanto. No sólo debe su existencia a los grandes genios que lo han creado, sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. No existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie. Y como en sí mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual es traspasado de unos a otros. Por eso, el materialista histórico se aleja de ello cuanto sea posible. Considera como su tarea pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.

VIII

La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que vivimos es la regla.[18] Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La chance de éste consiste, y no en última instancia, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro porque las cosas que vivimos sean "todavía" posibles en el siglo veinte no es ningún [asombro] filosófico. No está al inicio de un conocimiento, como no fuese que la representación de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.

[18] El tema del "estado de excepción" (*Ausnahmezustand*) tiene a sus espaldas la gran concepción de Carl Schmitt en *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922). Schmitt ha de haber conocido muy probablemente el ensayo de Benjamin *Zur Kritik der Gewalt* ("Para la crítica de la violencia"), y ciertamente entre ambos textos hay tensos y ricos vínculos. De la relación entre ambos pensadores da testimonio, entre varios otros ejemplos, una carta de Benjamin del 9 de diciembre de 1930 en la que anuncia a Schmitt el pronto envío de su *Origen del drama barroco alemán*, reconoce su deuda con el jurista a propósito de la presentación de la teoría de la soberanía del siglo XVII que tiene lugar en esa obra, y celebra que los modos de pesquisa aplicados allí mismo a la filosofía del arte sean confirmados por aquellos que Schmitt ha aplicado a la teoría del Estado.

IX

Pronta al vuelo está mi ala
gustosamente volvería atrás
pues si me quedase tiempo de vivir
mi suerte sería escasa.

GERHARD SCHOLEM, *Saludo del Angelus*[19]

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus.*[20] En él está representado un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Esta tempestad es lo que llamamos progreso.

X

Los temas que la regla conventual asignaba a los frailes tenían por misión apartarlos del mundo y sus afanes. Las reflexiones que seguimos aquí han surgido de una determinación similar. En un instante en que los políticos, en los cuales habían depositado su esperanza los adversarios del fascismo, yacen en el suelo y refuerzan su derrota con la traición de su propia causa, [tales reflexiones] se proponen liberar al infante político mundial de las redes en que éstos lo habían atrapado. La consideración parte del hecho de que

[19] Fragmento de un poema de Gershom Scholem (llamado aquí por su segundo nombre de pila) contenido en una carta de 1921 (cf. W. B., *Briefe*, p. 269).
[20] Benjamin se refiere a un dibujo acuarelado de Paul Klee que él mismo había adquirido en München en 1921 y del cual no se separó jamás. Le había inspirado el título de una revista exclusiva cuyo proyecto lo tuvo ocupado entre 1920 y 1921, pero que quedó en estado de proyecto, a causa de las dificultades financieras propias de la crisis económica en Alemania. Como contrapunto a esta imagen, cf. el siguiente pasaje de *Einbahnstraße* (*Calle de sentido único*), en "Recuerdos de viaje": "BAPTISTERIO DE FLORENCIA. Sobre el portal la «Esperanza» de Andrea Pisano. Posada y desvalida, alza los brazos hacia un fruto, que le queda inalcanzable. Está, sin embargo, dotada de alas. Nada es más verdadero" (*G.S.*, IV-1, p. 125). Recuérdese también que Benjamin se bautizó a sí mismo, en un texto autobiográfico escrito en dos versiones, el 12 y 13 de agosto de 1933, en Ibiza, como *Agesilaus Santander*, en que resuenan lúdicamente *angelus* y *Sankt Anders* ("San Otro") (*G. S.*, VI, pp. 520-523).

la terca creencia de estos políticos en el progreso, su confianza en su "base de masas" y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable han sido tres caras de la misma cosa. Procuran dar una noción de lo cara que debe costarle a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que eluda toda complicidad con aquella a a que estos políticos siguen aferrándose.[21]

XI

El conformismo, que desde el comienzo hizo su hogar en la socialdemocracia, no sólo está adherido a su táctica política, sino también a sus representaciones económicas. Esta es una de las causas de su colapso ulterior. Nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que ella nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era para ella como el empuje del torrente con el cual creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo fabril, que se hallaba en la corriente del progreso técnico, representaba [por sí solo] una acción política. La vieja moral protestante del trabajo celebraba en los obreros alemanes, bajo especie secularizada, su resurrección. El Programa de Gotha ya lleva huellas de esta confusión. Define al trabajo como "la fuente de toda riqueza y de toda cultura".[22] Barruntando cosas malas, Marx repuso que el hombre que no posee otra propiedad más que su fuerza de trabajo, "[forzosamente] tiene que ser el esclavo de otros hombres

[21] Tras las primeras dos frases, el texto francés ofrece esta variante: "[En tanto que] los políticos que eran la esperanza de los adversarios del fascismo yacen por tierra y confirman la derrota traicionando la causa que hasta hace poco era suya, estas reflexiones se dirigen a los hijos del siglo que han sido abrumados por las promesas que prodigaban estos hombres de buena voluntad. En cuanto a nosotros, partimos de la convicción que los vicios profundos de la política de izquierda se mantienen. Y de estos vicios denunciamos ante todo tres: la confianza ciega en el progreso, la confianza ciega en la fuerza, en la justicia y en la prontitud de las reacciones que se forman en el seno de las masas; una confianza ciega en el partido. Será preciso extirpar seriamente los hábitos más caros a nuestros espíritus. Sólo a este precio se concebirá un concepto de historia que no se preste a ninguna complicidad con las ideas de aquellos que, incluso en esta hora, no han aprendido nada". La alusión contenida en la vehemente frase sobre la traición de los políticos de izquierda no va dirigida solamente contra la socialdemocracia, cuya crítica emprenden las siguientes "tesis", sino también, y muy particularmente, contra la política estalinista y de Frente Popular. Scholem menciona que Benjamin escribió las "tesis" para poder hacerse cargo del *shock* que le produjo el pacto Von Ribentropp-Molotov, y que se las leyó a su amigo Soma Morgenstern, a comienzos de 1940, como respuesta a ese pacto (cf. S. Unseld, hg., *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Aus Anlaß des 80. Geburtstag von Walter Benjamin, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1972, p. 129; v. también, sobre el particular, *G. S.*, VII-2, p. 770 y ss.).

[22] K. Marx, *Randglossen zum Programm der Deutschen Arbeiterpartei*. Mit einer ausführlichen Einleitung und sechs Anhängen hrsg. von Karl Korsch, Leipzig, 1922 (*Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*, conocidas como *Crítica al Programa de Gotha*). El referido "programa" fue aprobado en el Congreso de Gotha de 1875, al fundarse el Partido Socialista Obrero Alemán, surgido de la unión de los dos partidos socialistas ("eisenachianos" y "lassalleanos") que existían hasta la fecha en Alemania.

que se han convertido... en propietarios".[23] A pesar de ello, la confusión sigue difundiéndose y poco después proclama Josef Dietzgen: "Trabajo es el nombre del mesías del tiempo nuevo... En el... mejoramiento... del trabajo... estriba la riqueza que ahora puede realizar lo que hasta ahora no pudo ningún salvador."[24] Este concepto que el marxismo vulgar se hace de lo que sea el trabajo, no se detiene largamente en la pregunta de cómo han de contar los obreros con el producto del trabajo mientras no puedan disponer de él. Sólo quiere percibir los progresos de la dominación de la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad. Ya exhibe los rasgos tecnocráticos que más tarde enseñará el fascismo. A estos [rasgos] pertenece un concepto de la naturaleza que se aparta con aciagos augurios de aquél [que había] en las utopías socialistas de vísperas de la revolución del 48. El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista, las fantasías que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier muestran un sentido sorprendentemente saludable.[25] Según Fourier, el trabajo social bien organizado debía tener por consecuencia que cuatro lunas alumbrasen la noche terrestre, que el hielo se retirase de los polos, que el agua de mar ya no tuviese más sabor salado y las bestias rapaces se pusieran al servicio del hombre. Todo ello ilustra un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en condiciones de desembarazarla de las criaturas que como posibles dormitan en su seno. Al concepto corrompido del trabajo corresponde como su complemento aquella naturaleza que, como se expresó Dietzgen, "está gratis allí".[26]

---

[23] Ibíd.

[24] J. Dietzgen, *Sämtliche Schriften,* ed. por Eugen Dietzgen, Wiesbaden, 1911. Dietzgen (1828-88) fue un filósofo obrero autodidacta que adhirió al marxismo alrededor de sus cuarenta años; ejerció, junto a Franz Mehring, una considerable influencia como propagandista en la época posterior a la derrota de la Comuna de París.

[25] La profunda frustración de Benjamin por lo que él estimaba como el colapso fundamental de la política de izquierda (fuese ella socialista o comunista) frente al fascismo, lo llevó a una revalorización del pensamiento utópico de Charles Fourier (1772-1837), a propósito del cual mantuvo un intercambio con el grupo *Acéphale*, formado en torno a Georges Bataille, y que, entre otros, integraba Pierre Klossowski, traductor de *La obra de arte en la época de su reproductibiidad técnica*, y que dejó un testimonio sobre esa relación en su artículo "Entre Marx et Fourier" (*Le Monde*, 31 de mayo de 1969, cit. por Bernd Witte, *Walter Benjamin. Una autobiografía*, Barcelona: Gedisa, 1990, p. 216). El convoluto W de *La Obra de los Pasajes* está dedicado a Fourier.

[26] J. Dietzgen, *op. cit.*, v. I, p. 175: "Desde Adam Smith ha sido reconocido por la ciencia económica nacional que, en la naturaleza que está gratuitamente presente, sólo *el trabajo* genera los capitales conjuntamente con los intereses".

XII

Necesitamos la historiografía. Pero la necesitamos no como el malcriado haragán que se pasea por el jardín del saber.

NIETZSCHE, *De la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*[27]

El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha. En Marx aparece como la última [clase] esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de las generaciones de los derrotados. Esta conciencia, que por breve tiempo tuvo otra vez vigencia en el "Espartaco",[28] fue desde siempre chocante para la socialdemocracia. En el curso de tres décadas ésta casi consiguió borrar el nombre de un Blanqui,[29] cuyo timbre de bronce sacudió al siglo pasado. Se complació en asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de generaciones futuras. Y así le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados.[30]

---

[27] F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. Herausgegeben von Karl Schlechta, München: Hanser, 1966, v. I, p. 209.

[28] La Liga Espartaquista (*Spartakusbund*) es una organización de marxistas alemanes que se inició, por iniciativa de Rosa Luxemburg, como tendencia izquierdista (*Gruppe Internationale*) al interior del Partido Socialdemócrata en 1914, se escindió de éste en 1917 y se unió al Partido Comunista Alemán (KPD) el 1° de enero de 1919. Dos semanas después fueron asesinados por la policía Rosa Luxemburg y Kart Liebknecht.

[29] La vida de Louis Auguste Blanqui (1805-1881) se entreteje con los principales momentos revolucionarios del siglo XIX; su actividad subversiva le valió sumar, en periodos distintos, un total de 36 años de prisión. Elaboró una teoría insurreccional vertebrada en torno a la estrategia y táctica de la organización clandestina, que tuvo no poca influencia en la organización de los partidos políticos de orientación comunista. Benjamin dedicó a Blanqui una fuerte atención, y en particular a su obra *L'Éternité par les Astres. Hypothèse astronomique* escrita en prisión en tiempos de la Comuna y publicada en París en 1872 (cf., en castellano, *La eternidad a través de los astros.* Traducción y nota preliminar de Lisa Block de Behar. México: Siglo XXI, 2000). Blanqui desarrolla una concepción del universo cifrada en la idea del eterno retorno, que Benjamin caracteriza, a la vez, de fantasmagórica, alucinatoria y resignada, subrayando su gran lucidez acerca de las fatalidades de la modernidad técnica y social. Significativamente, la versión francesa del ensayo *París, capital del siglo XIX* concluye con una extensa mención de dicha obra, cuyo descubrimiento debía "influir decisivamente" el trabajo sobre Baudelaire, según una declaración epistolar de Benjamin a Horkheimer del 6 de enero de 1938 (cf. *G. S.*, I-3, p. 1152 y ss.).

[30] La versión francesa agrega dos frases más: "Nuestra generación está saldada, porque la única imagen que va a dejar es la de una generación vencida. Será su legado para los que vengan".
El manuscrito M agrega, al final: "La Revolución Rusa supo de esto. La divisa «ninguna gloria para el vencedor, ninguna piedad para el vencido» es conmovedora, porque antes expresa una solidaridad con los hermanos muertos que con los herederos".

XIII

¿Acaso nuestra causa no se hace cada día más clara y el pueblo cada vez más astuto?

JOSEF DIETZGEN, *Filosofía socialdemócrata*[31]

La teoría socialdemócrata, y más aun su práctica, estaba determinada por un concepto del progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática. El progreso, tal como se retrataba en las cabezas de los socialdemócratas, era primeramente un progreso de la humanidad misma (no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar, era un [progreso] sin término (correspondiente a una infinita perfectibilidad de la humanidad). En tercer lugar, se lo tenía por incesante (como uno que recorriese espontáneamente un curso recto o en forma de espiral). Cada uno de estos predicados es controvertible, y en cada uno de ellos podría iniciar [su labor] la crítica. Pero ésta, si [se trata de una lucha] a brazo partido, tiene que ir detrás de todos estos predicados y dirigirse a algo que les es común a todos. La representación de un progreso del género humano en la historia no puede ser disociada de la representación de su marcha recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de esta marcha tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto.

XIV

El origen es la meta.

KARL KRAUS, *Palabras en versos I*[32]

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora.[33] Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de tiempo-ahora, que él hacía saltar del *continuum* de la historia.[34] La Revolución Francesa se

[31] J. Dietzgen, *op. cit.*, p. 176. En manuscritos, Benjamin refiere la cita, equivocadamente, a la *Religión de la socialdemocracia*, de Dietzgen, cuyo nombre de pila aparece trocado, además, por Wilhelm.

[32] K. Kraus, *Worte in Versen I*, 2ª edición, Leipzig, 1919, p. 69 ("El hombre moribundo"). Kraus (1874-1936) fue uno de los más grandes escritores satíricos del siglo XX. Benjamin le dedicó un rico y denso ensayo: "Karl Kraus", en: *G. S.*, II-2.

[33] Traducción literal de *Jetztzeit*, en la versión francesa aparece la palabra "présent", entrecomillada (cf. la versión de la tesis XIX, que en ese texto corresponde a la tesis XVIII del original alemán).

[34] El "hacer saltar" (*heraussprengen, aufsprengen*) contiene, junto a la idea del "salto" (*Sprung*), el tema

comprendía a sí misma como una Roma rediviva. Citaba a la antigua Roma tal como la moda cita a un viejo atuendo.[35] La moda tiene el barrunto de lo actual, donde quiera que éste se mueva en la espesura de lo antaño. Ella es el salto de tigre hacia lo pretérito. Sólo que tiene lugar en una arena en la cual manda la clase dominante. El mismo salto bajo el libre cielo de la historia es el [salto] dialéctico, como el cual concibió Marx la revolución.[36]

XV

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia les es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día en que empieza un calendario, oficia como un abreviador del tiempo histórico. Y en el fondo es el mismo día que una y otra vez vuelve bajo la especie de días festivos, que son días de conmemoración.[37] Los calendarios, pues, no miden el tiempo como relojes. Son monumentos de una conciencia de la historia de la que en Europa, desde hace cien años, no parece haber ya ni el rastro más silencioso. Todavía en la Revolución de Julio se registró un caso en que se hizo justicia a esa conciencia. Cuando cayó la noche del primer día de combate, ocurrió que en muchos lugares de París, independiente y simultáneamente, se disparó contra los relojes de la torres. Un testigo ocular, que debe acaso su adivinación a la rima, escribió entonces:

Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure,
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour.[38]

---

metafórico de lo "explosivo", que caracteriza la temporalidad de lo revolucionario-mesiánico.

[35] El pasaje evoca el brillante argumento de Marx en el primer capítulo de *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, 1851-52). Cf. Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke.* Band 8. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1972, pp. 115-123.

[36] En el manuscrito M se lee: "La historia es objeto de una construcción cuyo medio no lo constituye el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de «tiempo-ahora». Allí donde el pasado está cargado con este material explosivo, la investigación materialista le allega la mecha al *continuum* homogéneo y vacío de historia. Al hacerlo, tiene en mente hacer saltar de éste [esto es, de dicho *cotinuum*] la época;..." Y continúa en los mismos términos que contiene, tras la última frase, el texto de la tesis XVII, *infra*.

[37] Variante de la versión francesa: "...que son, todos ellos, tanto días iniciales como días de recuerdo".

[38] "¡Quién lo creyera! Se dice que, irritados con la hora,
Nuevos Josués, al pie de cada torre,
disparaban sobre los cuadrantes para detener el día".

XVI

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está fijo y ha llegado a su detenimiento.[39] Pues este concepto define precisamente ese presente en el cual escribe historia por cuenta propia. El historicismo postula la imagen "eterna" del pasado, el materialista histórico, una experiencia con éste que es única. Deja que los demás se desgasten con la puta "Érase una vez" en el burdel del historicismo. Permanece dueño de sus fuerzas: hombre demás para hacer saltar el *continuum* de la historia.[40]

XVII[41]

El historicismo culmina, con justicia, en la historia universal. De ella se diferencia la historiografía materialista metodológicamente quizá con más nitidez que de cualquier otra. Aquélla carece de armazón teórica. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Por su parte, en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo. Al pensar no sólo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino también su interrupción.[42] Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un *shock*, por el cual se cristaliza él como mónada.[43] El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La aprehende

---

[39] "*...die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist*". Para el verbo *einstehen*, que regularmente significar "ser responsable por algo", hemos optado por la acepción etimológica "estar en sí mismo". Sobre *Stillstand*, que aquí traducimos por "detenimiento", v. nuestra nota 16 a los "Apuntes sobre el concepto de historia".

[40] En el sexto párrafo del ensayo sobre *Eduard Fuchs…* se lee: "El historicismo presenta la imagen eterna del pasado; el materialismo histórico, una específica [*jeweilige*] experiencia con él, que es única. La sustitución del momento épico por el constructivo se muestra como condición de esta experiencia. En ésta se liberan las enormes fuerzas que yacen cautivas en el «érase una vez» del historicismo. Poner en obra la experiencia con la historia, [experiencia] que es originaria para cada presente: ésa es la tarea del materialismo histórico. Se orienta a una conciencia del presente que hace saltar el *continuum* de la historia." (*G. S., op. cit.*, p. 468).

[41] En el manuscrito M aparece en este sitio una tesis compuesta del texto de la tesis VII, *supra*, y de la tesis A del Apéndice, *infra*.

[42] "Interrupción" nos ha parecido el término más propicio para traducir *Stillstellung,* que designa, en este contexto, una brusca puesta en reposo. La versión francesa ofrece "bloquage". Sobre la expresión "*Dialektik im Stillstand*", v. la nota 16 a los "Apuntes sobre el concepto de historia".

[43] El texto alternativo de la versión francesa es el siguiente: "Supongamos súbitamente bloqueado el movimiento del pensar: se producirá entonces en una constelación sobrecargada de tensiones una suerte de choque en reversa; un sacudimiento que le valdrá a la imagen, a la constelación que ha de sufrirlo, el organizarse de improviso, el constituirse en mónada en su interior".

para hacer saltar a una determinada época del decurso homogéneo de la historia; así [también] hace saltar a una determinada vida de la época, así, a una determinada obra de la obra de [toda] una vida. El resultado de su proceder consiste en que en la obra [determinada] está [a la vez] conservada y suprimida[44] la obra de [toda] una vida, en la obra de [toda] una vida la época y en la época el entero curso de la historia.[45] El fruto nutricio de lo históricamente concebido tiene en su interior el tiempo como semilla preciosa, pero insípida.[46]

---

[44] Benjamin emplea el término hegeliano *aufheben*.

[45] En el ensayo sobre *Eduard Fuchs…* se lee, en la segunda mitad del quinto párrafo del primer capítulo: "[La historia] se convierte para [el materialista histórico] en objeto de una construcción cuyo lugar no lo constituye el tiempo vacuo, sino la época determinada, la vida determinada, la obra determinada. Hace saltar la época fuera de la "continuidad histórica" cosificada, y así también la vida fuera de la época, así la obra de la obra de [toda] una vida. Pero el resultado de esta construcción es que *en* la obra está [a la vez] conservada y suprimida la obra de [toda] una vida, *en* la obra de una vida la época y *en* la época el curso de la historia" (*G. S.*, *op. cit.*, II-2, p. 468). V. el pasaje que precede a éste en la nota 40 a la tesis XV.

[46] Texto francés: "Los frutos nutricios del árbol del conocimiento son, pues, aquellos que llevan encerrado en su pulpa, como una semilla preciosa pero carente de gusto, el tiempo histórico".

En el ensayo sobre *Eduard Fuchs…* se lee, íntegro quinto párrafo del primer capítulo: "Mientras mejor se meditan las frases de Engels, más claro se hace que cada exposición dialéctica de la historia se gana pagando el precio de la renuncia a una sosegada contemplación que es característica del historicismo. El materialista histórico tiene que abandonar el elemento épico de la historia. Ésta se convierte para él en objeto de una construcción cuyo lugar no lo constituye el tiempo vacuo, sino la época determinada, la vida determinada, la obra determinada. Hace saltar la época fuera de la "continuidad histórica» cosificada, y así también la vida fuera de la época, así la obra de la obra de [toda] la vida. Pero el resultado de esta construcción es que *en* la obra entera está [a la vez] conservada y suprimida la obra de [toda] la vida, *en* la obra de una vida la época y *en* la época el curso de la historia". V. la continuación en la nota 39 a la tesis XVIII.

XVIII[47]

"Los míseros cincuenta mil años del *homo sapiens*", dice uno de los biólogos recientes, "representan, en comparación con la historia de la vida orgánica sobre la tierra, algo así como dos segundos al término de un día de veinticuatro horas. Toda la historia de la humanidad civilizada, puesta en esta escala, llenaría un quinto del último segundo de la última hora". El tiempo-ahora, que, como modelo del [tiempo] mesiánico, resume en descomunal abreviatura la historia de toda la humanidad, coincide rigurosamente con aquella figura que hace la historia de la humanidad en el universo.

[47] Una versión dactilografiada (*Handexemplar*) descubierta por el filósofo italiano Giorgio Agamben en la Biblioteca Nacional de París, y que los editores Tiedemann y Schweppenhäuser designan, en los *Suplementos* (*G. S.*, VII-2, p. 782 y ss.), con la sigla T4 contiene una Tesis XVIII adicional, intercalada entre la anterior y ésta:
"XVIII
En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a "ideal". El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esta doctrina fue la filosofía de escuela del partido socialdemócrata —de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer—. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo *su chance* revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida como una [*chance*] específica, a saber, como *chance* de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva—. Para el pensador revolucionario, la *chance* revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de una situación política dada. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave (*Schlüsselgewalt*) para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica". (Cf., más adelante, en los "Apuntes sobre el concepto de historia", el texto encabezado con XVIIa).

[Apéndice]

A

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho es histórico meramente por ser una causa. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario. Coge la constelación en que su propia época ha entrado con una [época] anterior enteramente determinada. Funda así un concepto del presente como "tiempo-ahora", en que están regadas astillas del [tiempo] mesiánico.

B

De seguro que los adivinos que buscaban sonsacarle al tiempo lo que escondía en su seno no lo experimentaban ni como homogéneo ni como vacío. Quien tenga esto a la vista, quizá llega a hacerse una idea de cómo era experimentado el tiempo en la remembranza:[48] vale decir, del mismo modo. Se sabe que a los judíos les estaba vedado investigar el futuro. En cambio, la Thora y la oración los instruyen en la remembranza. Esta les desencantaba el futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. Pero no por ello el futuro se les volvía un tiempo homogéneo y vacío a los judíos. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías.

---

[48] El vocablo alemán es *Eingedenken*; sin ser, en sentido propio, un término técnico, se trata —cabe suponer— de una palabra cuidadosamente escogida por Benjamin para designar el carácter esencial de la experiencia del recuerdo, cuya teoría esbozan estas reflexiones. Siendo así, lo que importa es la relación que se establece entre el pensamiento y la memoria (es decir, la determinación del pensamiento mismo por la remisión a lo sido), y que en alemán es favorecida fuertemente por la comunidad etimológica de los vocablos correspondientes (*denken*, *gedenken, eingedenk sein, Gedächtnis*). Sobre la base de tales consideraciones, quizá la versión más ajustada sería "*pensar rememorante*". En este caso, y en otros ulteriores, hemos optado por "remembranza", debido a que ese otro giro podría resultar un poco extravagante, pero sugerimos que, en cada oportunidad, lo dicho se tenga a la vista.

[Apuntes sobre el concepto de historia]

Los siguientes "Apuntes" contienen notas y versiones que corresponden al conjunto de trabajos realizados por Benjamin a propósito de las "tesis" y a los distintos estadios y variantes de elaboración de las mismas. Tiedemann y Schweppenhäuser los reproducen a título de "paralipómena" en G. S., I-3, pp. 1228-1252. El orden en que aparecen aquí es el mismo que establecieron estos editores, que llaman la atención sobre la inevitable arbitrariedad que lo aqueja. En todo caso, de los cinco grupos, el primero (1) contiene los textos que Benjamin adjuntó a la última —pero aún no definitiva— versión de las "Tesis", con previsible intención de incorporar sus motivos al desarrollo ulterior del texto. El grupo 2 parece haber formado una unidad caracterizada por el título "Nuevas tesis". El grupo 3 está integrado por notas que llevan, cada una de ellas, títulos temáticos. El grupo 4, cuyos apuntes carecen de títulos, es el menos orgánico de todos. El grupo 5, en fin, representa las variantes más acuñadas de la última versión de las "Tesis". Siguiendo la usanza de la edición alemana, los paréntesis de llave {} indican los textos y pasajes tachados por Benjamin. Además, los paréntesis angulares <> corresponden a rectificaciones ortográficas o indicaciones sobre el texto hechas por los editores alemanes. Los corchetes [ ] contienen interpolaciones nuestras para auxiliar la legibilidad. Las cifras al pie de cada apunte señalan el número de manuscrito (Ms) en el legado Benjamin. En fin, hemos conservado las peculiaridades tipográficas del original.

1.

Podría asociarse a la interrupción mesiánica del acontecer la definición del "estilo clásico" en Focillon: "Brève minute de plene possession des formes, il se présente... comme un bonheur rapide, *comme akme des Grecs*: le flèau de la balance n'oscille plus que faiblement. Ce que j'attends, ce n'est pas de la voir bientôt de nouveau pencher, encore moins le moment de la fixité absolue, mais, dans le miracle de cette immobilité hésitante, le tremblement léger, imperceptible, qui m'indique qu'elle vit".[1] Henri Focillon: *Vie des formes* Paris 1934 p 18.

(Ms 1095)

[1] "Breve minuto de plena posesión de las formas, se presenta... como una dicha rápida, como la akme [*akme*, "ocasión", "momento de crisis", con acentuación errónea en el original] de los griegos: el fiel de la balanza no oscila sino débilmente. Lo que espero no es verla balancearse nuevamente, menos aun el momento de la fijeza absoluta, pero, en el milagro de esta inmovilidad vacilante, el temblor ligero, imperceptible, que me indica que vive".

Focillon sobre la obra de arte: "A l'instant où elle naît, elle est phénomène de rupture. Une expression courante nous le fait vivement sentir: 'faire date', ce n'est pas intervenir passivement dans la chronologie, c'est brusquer le moment".[2] Henri Focillon: *Vie des formes* Paris 1934 p 94

(Ms 1096)

El credo del historicismo según Louis Dimier (*L'évolution contre l'esprit* Paris [1939] p 46/47) "C'est la curiosité du fait qui pousse à la recherche l'historien; c'est la curiosité du fait qui attire et charme son lecteur... Les témoignages... font qu'on ne peut douter de la chose, c'est leur enchaînement naturel qui en consomme la persuasion... Le résultat est que le fait demeure entier, intact... Tout son art se résume à n'y point toucher, à observer ce que Fustel de Coulanges a si bien nommé 'la chasteté de l'histoire'".[3] Es de notar que, en el trasfondo de este credo, hay en Dimier el pensamiento en los *témoignages* del Viejo y el Nuevo Testamento, incluidos los milagros atestiguados, que son defendidos en ese capítulo con gran despliegue de sutilezas. El craso positivismo de esta confesión de fe es, por lo tanto, apariencia. (cf. p 183)

Dimier (p 76/84) contra el concepto del progreso del género humano: "Dans la nature physique, l'évolution n'est pas indéfinie; elle a un terme. Le gland devient chêne et rien davantage... L'espèce, loin de survivre à l'individu, commence par mourir avec lui... ainsi n'ètant le sujet d'aucune continuité, elle ne peut être celui d'aucun développement, encore moins d'un développement dont l'individu ne forme aucune idée... Non seulement tout fondement, mais toute apparence manque, en prenant des exemples dans la nature physique, à la chimère d'évolution portée dans l'histoire des esprits... <par> Comte... C'est donc gratis qu'on donne l'évolution pour une loi révélée par l'histoire; elle n'y est même pas ébauchée. Cette lente formation de la morale et de la raison, dont on nous paye... ne ressort d'aucun témoignage... Rien n'est donc si semblable sous des figures diverses, que l'humanité de tous les temps. Le même génie créateur à l'œuvre, la même impuissance... à n'en recueillir que les bons fruits. On ne peut donc

[2] "En el instante en que nace, es fenómeno de ruptura. Una expresión corriente nos lo hace sentir vivamente: 'hacer época', eso no es intervenir pasivamente en la cronología, es violentar el momento".

[3] "Es la curiosidad por el hecho la que impulsa a la indagación al historiador; es la curiosidad por el hecho la que atrae y encanta a su lector... Los testimonios... hacen que no se pueda dudar de la cosa, es su encadenamiento natural lo que consuma, a su propósito, la persuasión... El resultado es que el hecho permanece entero, intacto... Todo su arte se resume en no tocarlo en absoluto, en observar lo que Fustel de Coulanges ha denominado tan bien 'la castidad del historiador'".

que tomber des nues quand... des professionels de la pensée ne laissent pas de découvrir dans ce progrès borné... et précaire, un mouvement de la 'raison universelle'".[4]

(Ms 1097)

La empatía con lo sido sirve en último término a su presentificación.[5] No es en vano que la tendencia a esta última se aviene muy bien con una representación positivista de la historia (tal como se muestra en Eduard Meyer). En el dominio de la historia, la proyección de lo sido en el presente es análoga a la sustitución de configuraciones idénticas por [sus] modificaciones en el mundo corpóreo. Esta última ha sido demostrada por Meyerson como base de las ciencias naturales. ("*De l'explication dans les sciences*" <Paris 1921>). La primera es la quintaesencia de<l> carácter propiamente "científico" de la historia, en el sentido del positivismo. Se la adquiere al precio de la completa extirpación de todo aquello que recuerda, en cuanto remembranza, su determinación originaria. La falsa vivacidad de la presentificación, el hacer a un lado todo eco del "lamento" [que brota] de la historia, señala su definitiva sumisión al concepto moderno de la ciencia.

En otras palabras: el propósito de hallar "leyes" para el decurso de los acontecimientos en la historia no es el único modo, ni menos aun el más sutil, de igualar la historiografía con la ciencia natural. La representación de que sería tarea del historiador "presentificar" lo pretérito es culpable del mismo escamoteo y es, no obstante, mucho menos fácil de penetrar.

(Ms 1098^{r})

[4] "En la naturaleza física, la evolución no es indefinida; tiene un término. La bellota deviene encina y ninguna otra cosa más... La especie, lejos de sobrevivir al individuo, comienza por morir con él,... así, no teniendo el sujeto ninguna continuidad, ésta no puede ser la continuidad de ningún desarrollo, menos aun la de un desarrollo en el cual el individuo no constituya idea alguna... Cuando se toman ejemplos de la naturaleza física, a la quimera de la evolución, trasladada a la historia de los espíritus... <por> Comte..., no sólo le falta todo fundamento, sino también toda apariencia. Es, entonces, gratuitamente que se hace pasar la evolución por una ley revelada por la historia; ella ni siquiera está esbozada. Esta lenta formación de la moral y de la razón, con la cual se nos obsequia, no surge de ningún testimonio... Nada, pues, es tan semejante bajo figuras diversas como la humanidad de todos los tiempos. El mismo genio creador operando, la misma impotencia... para no recoger más que los buenos frutos. Es imposible, pues, no caer de las nubes cuando... los profesionales del pensamiento no cesan de descubrir, en este progreso limitado... y precario, un movimiento de la 'razón universal'."

[5] El término alemán, relativamente asiduo en estos apuntes, es *Vergegenwärtigung*: se lo suele emplear a propósito del recuerdo. La insistencia de Benjamin en la idea del presente (*Gegenwart*) nos ha llevado a verterlo, aquí, del modo (ciertamente cacofónico) que escogemos.

{XVII a

En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a "ideal". El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esta doctrina fue la filosofía de escuela del partido socialdemócrata –de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer–. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo *su chance* revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida como una [*chance*] específica, a saber, como *chance* de una solución enteramente nueva frente a una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la *chance* revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de la situación política. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave[6] para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da conocer como mesiánica. (La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción[7] tantas veces fallida, y por fin llevada a efecto.)}

(Ms 1098V)

El materialista histórico, que recorre la estructura de la historia, impulsa a su manera una especie de análisis espectral. Tal como el físico determina en el espectro solar el ultravioleta, así determina *aquel* una fuerza mesiánica en la historia. Quien quisiera saber en qué condición se encuentra la "humanidad redimida", a qué condiciones está sometido el arribo de esta condición y cuándo se puede contar con él, plantea preguntas para las cuales no hay respuesta. No mayormente podría averiguar el color que tienen los rayos ultravioletas.

(Ms 1099)

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurre con esto algo enteramente distinto. Tal vez

---

6 Empleamos esta paráfrasis para traducir el término *Schlüsselgewalt*.

7 En el original, *Unterbrechung*. Más adelante, en los Ms 477 y 480, se emplea el término *abbrechen*. Ambos pertenecen al campo de sentido de *Stillstellung*.

las revoluciones son el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren.

(Ms 1100)

Se puede nombrar en la obra de Marx tres conceptos fundamentales y considerar toda la armazón teórica de la obra como tentativa de soldar entre sí estos tres conceptos. Se trata de la lucha de clases del proletariado, del curso del desarrollo histórico (el progreso) y de la sociedad sin clases. En Marx, la estructura del pensamiento fundamental se presenta del siguiente modo: a través de una serie de luchas de clases, la humanidad llega, en el transcurso del desarrollo histórico, a la sociedad sin clases. = Pero la sociedad sin clases no ha de concebirse como el punto final de un desarrollo histórico. = De esta concepción errónea ha surgido, entre los epígonos<,> junto a otras cosas, la representación de la "situación revolucionaria", que, como se sabe, no llegaba nunca<.> = Al concepto de la sociedad sin clases tiene que volver a dársele su cariz mesiánico genuino, y ello en el interés de la propia política revolucionaria del proletariado.

(Ms 1103)

"La revolución es la locomotora de la historia universal" (Los viajeros en el vagón)

La confianza en la acumulación cuantitativa está en el fundamento tanto de la terca fe en el progreso como de la confianza en la "base de masas"

Envergadura filosófico-histórica y política del concepto de inversión (*Umkehr*). El día del juicio es un presente vuelto hacia atrás

La significación metódica de la confrontación de la época que en cada caso se estudia con la prehistoria, tal como aparece tanto en el trabajo sobre el film como en aquel sobre Baudelaire (en la característica del aura).[8] En virtud de esta confrontación la época respectivamente estudiada se vuelve *solidaria* del presente actual del historiógrafo.

(Ms 1105)

[8] Los trabajos referidos son, respectivamente, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (1935, 1936; *G.S.*, I-2, pp. 431-469, pp. 471-508, pp. 709-739) y *Über einige Motive bei Baudelaire*, "Sobre algunos motivos en Baudelaire" (1939; *G.S.*, I-2, pp. 605-653).

2

Nuevas tesis B

{La historia tiene que ver con conexiones y con cadenas causales extendidas. Pero en cuanto que da una noción de la fundamental citabilidad[9] de su objeto, tiene que ofrecerse éste como un instante de la humanidad. El tiempo tiene que ser detenido en él.}

La imagen dialéctica es un relámpago esférico, que atraviesa el horizonte entero de lo pretérito.

{Articular históricamente lo pretérito significa: reconocer en el pretérito aquello que comparece en la constelación de un único y mismo instante. El conocimiento histórico es sola y únicamente posible en el instante histórico. Pero el conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento de un instante. En cuanto que el pretérito se contrae en el instante –en la imagen dialéctica–, pasa a formar parte del recuerdo involuntario de la humanidad.}

{La imagen dialéctica ha de definirse como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida.}

La representación de una historia universal está vinculada a la del progreso y a la de la cultura. A fin de que todos los instantes en la historia de la humanidad puedan ser enhebrados en la cadena del progreso, tienen que ser puestos bajo al denominador común de la cultura, de la ilustración<,> del espíritu objetivo o como quiera llamársele.

(Ms 491)

Nuevas Tesis C

Sólo cuando el decurso histórico se le escurre al historiador por las manos, liso, como un hilo, es lícito hablar de un progreso. Pero si es un cordón de múltiples fibras, deshilachado en mil greñas, que cuelga como trenza suelta, ninguna de ellas tiene su lugar determinado, mientras no se las recoja a todas y se las entrelace, como un tocado.

La concepción fundamental del mito es el mundo como castigo —el castigo que primeramente se crea a su infractor. El eterno retorno es el castigo de quedarse después de la clase, proyectado a lo cósmico: la

[9] El término alemán es *Zitierbarkeit*.

humanidad tiene que volver a escribir su texto en innumerables repeticiones. (Eluard: *Répétitions* <1922>)

{La eternidad de los castigos del infierno le quebró quizás su punta más terrible a la antigua idea del eterno regreso. Pone la eternidad de la pena en el lugar donde estaba la eternidad de un ciclo.}

{Pensando otra vez el pensamiento del eterno retorno, en el siglo XIX, Nietzsche asume la figura de aquel en quien se ejecuta la fatalidad mítica. Pues la esencia del acontecer mítico es el retorno. (Sísifo, Danaides)}

(Ms 489)

Nuevas Tesis H

La resolución en historia pragmática no ha de beneficiar a la historia de la cultura. Por lo demás, la concepción pragmática de la historia no fracasa ante las diversas exigencias que plantea la "ciencia estricta" en nombre de la ley de causalidad. Fracasa en virtud de un desplazamiento de la perspectiva histórica. Una época que ya no está en situación de esclarecer sus posiciones de dominio de manera originaria no tiene ya ninguna relación con el esclarecimiento que convenía a las posiciones de dominio pretéritas.

{El sujeto historiógrafo es, por derecho, aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abraza a todos los oprimidos. Es la parte que puede correr el mayor riesgo teórico, porque es la que menos tiene que perder prácticamente.}

{No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. La historia universal *sin* principio constructivo lo es. El principio constructivo de la historia universal permite representarla en lo parcial. Es, en otras palabras, un [principio] monadológico. Existe en la historia de la salvación.}

{La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal. (¡Leskov![10])}

(Ms 484)

[10] Alusión al ensayo de Benjamin *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolai Leskov" (*G. S.*, II-2, pp. 438-465. Cf. la nota 6 a *Sobre el concepto de historia*).

Nuevas Tesis K

"Organizar el pesimismo quiere decir... descubrir en el espacio de la acción política el... espacio de la imagen. Pero este espacio de la imagen ya no se puede, en modo alguno, medir contemplativamente... Este buscado espacio de la imagen..., el mundo de la actualidad omnilateral e integral." (Surrealismo[11])

La redención es el *limes* del progreso.

{El mundo mesiánico es un mundo de actualidad multilateral e integral. Sólo y primeramente en él hay una historia universal. Pero no en cuanto escrita, sino como la [historia] que se festeja. Este festejo está purificado de toda solemnidad. No conoce cantos festivos. Su lengua es prosa liberada, que ha hecho saltar los grilletes de la escritura. (La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal. Cf. en el "Narrador": las especies de la prosa artística como el espectro de las [especies] históricas.[12])}

{La multiplicidad de las "historias" está estrechamente emparentada, si no es idéntica, con la multiplicidad de las lenguas. La historia universal, en el sentido de hoy, sigue siendo sólo una suerte de esperanto. (Le da expresión a la esperanza de la especie humana del modo en que lo hace el nombre de aquella lengua universal.)}

(Ms 490)

[11] Cf. *Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*, "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea", publicado en la revista *Die literarische Welt*, en febrero de 1929 (*G. S.*, II-1, pp. 295-310). La cita de Benjamin entresaca pasajes de la p. 309, que rezan originalmente así: "Organizar el pesimismo no quiere decir otra cosa que expulsar la metáfora moral fuera de la política y descubrir en el espacio de la acción política el espacio imaginal (*Bildraum*) al ciento por ciento. Pero este espacio imaginal ya no puede, en modo alguno, medirse contemplativamente". Y luego, a propósito de la necesidad que enfrenta el artista "de procedencia burguesa", ante las exigencias de la revolución, de "ser puesto en función en lugares importantes de este espacio imaginal", y quizá interrumpir su "carrera artística": "Tanto mejores se hacen los chistes que cuenta. Y tanto mejor los cuenta. Pues también en el chiste, en la invectiva, en el malentendido, donde quiera que una acción extrae la imagen desde sí misma y la es, la arrastra dentro de sí y la engulle, allí donde la cercanía se ve a sí misma a los ojos, se abre este buscado espacio imaginal, el mundo de actualidad multilateral e integral, en que desaparece el "buen cuarto", en una palabra, el espacio en que el materialismo político y la criatura física del hombre interior, la psique, el individuo o lo que sea que queramos achacarle, comparten uno y otro en conformidad con una justicia dialéctica, de manera que no le queda ningún miembro que no hubiese sido arrancado. Sin embargo, y precisamente después de semejante aniquilación dialéctica, este espacio será, todavía, espacio imaginal, y, más concretamente: espacio corpóreo (*Leibraum*)".

[12] Sobre el ensayo al que refiere Benjamin, v. nota 10. El pasaje correspondiente en él ha de ser, con toda probabilidad, el siguiente, contenido en el acápite XII de ese texto: "Toda indagación de una determinada forma épica tiene que ver con la relación en que está esa forma con la historiografía. Más aun, hay que ir más allá y plantearse la pregunta de si la historiografía no representa acaso el punto de indiferencia creativa entre todas las formas de la épica. Entonces, la historia escrita sería a las formas épicas lo que es la luz blanca a los colores del espectro" (G. S., p. 451; W. B., El Narrador, op. cit., p. 77).

3

Nota preliminar

En la remembranza hacemos una experiencia que nos prohíbe concebir la historia de manera fundamentalmente ateológica, no menos de lo que nos es lícito tratar de escribirla en términos teológicos. (N 8, 1)[13]

Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del papel secante, no quedaría nada de lo escrito. (N 7 a, 7)

{Hay un buen concepto del presente, de acuerdo al cual éste representa el objeto (intencional) de una profecía. Este concepto es el correlato (complemento) del [concepto] de la historia que comparece a la manera del relámpago. Es fundamentalmente político y así lo define Turgot[14]. Éste es el sentido esotérico de la sentencia, de que el historiador es un profeta vuelto hacia atrás. Le vuelve las espaldas a su propio tiempo; su mirada de vidente se enciende en las cimas de los acontecimientos anteriores que se sumen en el pretérito. Esta mirada de vidente es aquella a la cual el propio tiempo le es más nítidamente presente que a los contemporáneos que están "al día".}

(Ms 472)

Cuestiones metódicas III

Con el tiempo acelerado de la técnica, que corresponde a una decadencia igualmente acelerada de la tradición, el componente del inconsciente colectivo, el rostro arcaico de una época, sale a la luz mucho más rápidamente que antes, e incluso ya para la que sigue inmediatamente. De ahí la mirada surrealista a la historia.

{A la forma del nuevo medio de producción, que al comienzo todavía está dominado por la del antiguo (Marx) corresponde en la superestructura una conciencia onírica, en la cual lo nuevo se conforma previamente en figura fantástica. Michelet: "Chaque époque rêve la suivante".[15] Sin esta

[13] Esta y las siguientes indicaciones entre paréntesis refieren al Convoluto N de la *Obra de los pasajes*. V. en este volumen, más adelante, p. 73 y ss.

[14] Turgot (1727-1781) fue el mayor economista francés del siglo XVIII. Su obra fundamental es *Reflexiones sobre la Formación y Distribución de la Riqueza* (1766), que precedió en una década a *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith.

[15] "Cada época sueña la siguiente". Jules Michelet, "Avenir! Avenir!", en: *Europe*, tomo 19, Nº 73, 15 de enero de 1929, pp. 6-10.

previa forma en la conciencia onírica no surge nada nuevo. Pero sus manifestaciones *no* se encuentran solamente en el arte. Para el siglo XIX es decisivo que la fantasía transgreda por doquier sus fronteras.}

(Ms 467)

{Problema de la tradición I}

La dialéctica en suspenso[16]

(Aporía fundamental: "La tradición como el *discontinuum* de lo sido en oposición a la historia como el *continuum* de los acontecimientos". — "Puede que la continuidad de la tradición sea ilusión. Pero entonces precisamente la constancia de esta ilusión de constancia instituye en ella la continuidad".)

(Aporía fundamental: "La historia de los oprimidos es un *discontinuum*". — "Tarea de la historia es adueñarse de la tradición de los oprimidos".)

Adiciones a estas aporías: "El *contimuum* de la historia es el de los opresores. Mientras que la representación del continuum iguala todo al suelo, la representación del discontinuum es el basamento de la genuina tradición". —— {La conciencia de la discontinuidad histórica es lo peculiar de las clases revolucionarias en el instante de su acción. No obstante, subsiste, por otra parte, la conexión más estrecha entre la acción revolucionaria de una clase y el concepto que esta clase tiene (no sólo de la historia venidera, sino también) de la historia sida. Esto es sólo en apariencia una contradicción: la Revolución Francesa se remontó por sobre el abismo de dos milenios hasta la república romana.}

(Ms 469)

Problema de la tradición II

En el proletariado ninguna correspondencia histórica convino a la conciencia de la nueva situación. No tuvo lugar ningún recuerdo. (Se lo trató de instituir artificialmente, en obras como la *Historia de las Guerras Campesinas* de Zimmermann y otras cosas similares. Pero no tuvieron éxito.)

{Es la tradición de los oprimidos, en la cual la clase trabajadora aparece como la última clase avasallada, como la clase vengadora y como la clase liberadora. De esta (*sic*) conciencia renunció la socialdemocracia desde un comienzo. Le atribuyó a la clase trabajadora el papel de salvadora de

[16] "*Die Dialektik im Stillstande*": la expresión tiene una eficacia de lema para el pensamiento de Benjamin. Nos ha parecido más adecuada la palabra "suspenso" para traducir *Stillstand*; ni "detención", ni menos "reposo", dan la idea de la gravidez de tensiones sobre la que le interesa insistir a Benjamin en esta fórmula. Cf. la tesis XVII, más atrás. No obstante, hemos empleado también "detener", "detención" y "detenimiento" en otros sitios, en atención a consideraciones contextuales de sentido.

generaciones venideras. Con ello le cercenó el tendón de su fuerza. La clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la capacidad de sacrificio. Pues ambos se nutren más de la imagen verdadera de los predecesores avasallados que de la imagen ideal de los descendientes liberados. En los inicios de la Revolución Rusa estaba viva una conciencia de esto. La frase "ninguna gloria para el vencedor, ninguna piedad para el vencido" es tan conmovedora, porque expresa antes una solidaridad con los hermanos muertos que con los hermanos póstumos. — "Amo la generación de los siglos venideros", escribe el joven Hölderlin. ¿Pero no es esto, al mismo tiempo, una confesión de la debilidad congénita de la burguesía alemana?}

(Ms 490)

El ahora de la cognoscibilidad[17]

La sentencia de que el historiador es un profeta vuelto hacia atrás puede ser entendida de dos modos. El modo tradicional significa que el historiador, transportándose a un pretérito remoto, profetiza lo que para éste había de valer todavía como futuro, pero que entre tanto se ha convertido, asimismo, en pretérito. Esta visión corresponde de la manera más exacta a la teoría de la empatía histórica que Fustel de Coulanges revistió en el consejo: *Si vous voulez revivre une époque, oubliez que vous savez ce qui s'est passé après elle.*[18] — Pero se puede interpretar la sentencia de un modo completamente distinto, y entenderla así: el historiador le vuelve las espaldas a su propio tiempo, y su mirada de vidente se enciende en las cimas de las generaciones humanas anteriores que desaparecen cada vez más profundamente en el pretérito. Esta mirada de vidente es aquella a la cual el propio tiempo le es más nítidamente presente que a los contemporáneos que "están al día". No en vano define Turgot el concepto de un presente que representa el objeto intencional de una profecía como un concepto esencial y fundamentalmente político. "Antes de que hayamos podido informarnos de un estado dado de las cosas, dice Turgot, ya se ha alterado éste muchas veces. Así es como siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha sucedido. Y por eso puede decirse de la política que ella está remitida, por así decir, a prever el presente". Precisamente este concepto del presente es el que está en la base de la genuina historiografía. (N 8 a, 3 N 12 a, 1). Quien anda a tientas

[17] En alemán: *Erkennbarkeit*.
[18] "Si queréis revivir una época, olvidad que sabéis lo que ha pasado después de ella".

en el pretérito como en una bodega de trastos con ejemplos y analogías no tiene todavía la más mínima noción de cuánto es lo que depende, en un instante dado, de traer a presente ese pretérito.[19]

(Ms 471)

La imagen dialéctica

(Si se quiere considerar la historia como un texto, vale a su propósito lo que un autor reciente dice acerca de [los textos] literarios: el pasado ha depositado en ellos imágenes que se podría comparar a las que son fijadas por una plancha fotosensible. "Sólo el futuro tiene reveladores a su disposición, que son lo bastante fuertes como para hacer que la imagen salga a la luz con todos los detalles. Más de una página en Marivaux o en Rousseau insinúa un sentido secreto que los lectores coetáneos nunca pudieron descifrar completamente". (Monglond N 15 a, 1) El método histórico es un método filológico, que tiene en su base el libro de la vida. "Leer lo que nunca fue escrito", reza en Hofmannsthal[20]. El lector en que ha de pensarse aquí es el verdadero historiador).

{La multitud de las historias se parece a la multitud de las lenguas. La historia universal, en el sentido de hoy, no puede ser más que una especie de esperanto. La idea de la historia universal es mesiánica.}

{El mundo mesiánico es un mundo de actualidad multilateral e integral. Sólo primeramente en él hay una historia universal. Pero no en cuanto escrita, sino como la [historia] que se festeja. Este festejo está purificado de toda solemnidad. No conoce cantos festivos. Su lengua es prosa integral, que ha hecho saltar los grilletes de la escritura y es entendida por todos los hombres (tal como el idioma de los pájaros por los niños domingueros). –La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal (las especies de la prosa artística como el espectro de las [especies] histórico-universales– en el "Narrador"[21]).}

(Ms 470)

[19] "Traer a presente": *Vergegenwärtigung*; cf., *supra*, la nota 5.

[20] La misma cita —sin indicación de autoría— se encuentra en *Über das mimetische Vermögen* ("Sobre la facultad mimética", cf. *G. S.*, II-1, p. 213), que hace *pendant* con *Lehre vom Ähnlichen* ("Doctrina de lo semejante"), ambos del año 1933.

[21] Cf. notas 10 y 12.

Críticas

Crítica del progreso –sobre la alegoría–

Crítica de la historia de la cultura y de la historia de la literatura

Crítica de la historia universal

Crítica de la empatía –crítica histórica– cita –inculpación – introducción –

Crítica de la apreciación

Crítica de la historia en compartimentos

Crítica de la teoría del progreso infinito

Crítica de la teoría del progreso automático

Crítica de la teoría de un progreso posible en todos los dominios. Ningún progreso en el arte con arreglo a su elemento profético. Diferencia entre progresos de las costumbres civiles –pero ¿dónde está la medida común?– y progresos morales, ¡para el cual se ofrecen como objeto el patrón de medida de la voluntad pura, el carácter inteligible!

Crítica de la teoría del progreso en Marx. El progreso, definido allí por el despliegue de las fuerzas productivas. Pero a ellas pertenece el hombre, o sea, el proletariado. Con ello sólo se desplaza la pregunta por el criterio.

(Ms 475)

4

B 14

El mundo mesiánico es un mundo de actualidad multilateral e integral. Sólo primeramente en él hay una historia universal. Lo que ahora se designa así no puede ser más que una suerte de esperanto. Nada puede corresponderle antes de que la confusión que proviene de la construcción de la torre en Babel haya sido desenmarañada. Presupone la lengua a la que ha de traducirse sin menoscabo cada texto de un [idioma] vivo o muerto. O, mejor, ella es esta misma lengua. Pero no en cuanto escrita, sino como la [historia] que se festeja. Este festejo está purificado de toda solemnidad y no conoce cantos festivos. Su lengua es la idea de la prosa misma, que es entendida por todos los hombres, tal como el idioma de los pájaros por los niños domingueros.

(Ms 441)

A

La llama eterna es una imagen de existencia histórica genuina. Es la imagen de la humanidad redimida — de la llama que es encendida el día del Juicio Final y que encuentra su alimento en todo lo que alguna vez sucedió entre los hombres.

(Ms 445)

{La Gran Revolución *citaba* a la Roma antigua}

{Conexión entre la terca fe en el progreso y la confianza en la base de masas: la acumulación cuantitativa tiene que procurarla}

{"La revolución es la locomotora de la historia universal", los viajeros en el vagón}

{Los momentos destructivos: desmontaje de la historia universal, exclusión del elemento épico, ninguna empatía con el vencedor. Hay que pasarle a la historia el cepillo a contrapelo. La historia de la cultura como tal es suprimida: tiene que ser integrada a la historia de las luchas de clases}

{Ejemplo de representación histórica genuina: "A los póstumos".[22] Pretendemos de los póstumos no la gratitud por nuestros triunfos, sino la remembranza de nuestras derrotas.} Eso es consuelo: el único consuelo que puede haber para quienes ya no tienen esperanza de consuelo.

{"Considerad la oscuridad y el gran frío de este valle, que resuena de lamentos."[23] (A propósito de la empatía con el vencedor}

{La moda como *cita* de atuendos pretéritos} (para ser considerado también en la interpretación del pasaje de Blanqui sobre la crinolina)

(Ms 445)

Una representación de la historia que se ha liberado del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo, volvería a traer, por fin, al campo de batalla las energías destructivas del materialismo histórico, que han sido neutralizadas tan largamente. Con ello, vacilarían las tres posiciones más importantes del historicismo. El primer golpe tiene que ser dirigido contra la idea de la historia universal. La representación de que la historia del género humano se *compone* de la de los pueblos es hoy, cuando

[22] Poema de Bertolt Brecht.

[23] Versos finales de la *Ópera de tres centavos*, de Brecht, que Benjamin utiliza como epígrafe de la tesis VII.

la esencia de los pueblos es oscurecida tanto por su actual estructura como por sus actuales relaciones recíprocas, un subterfugio de la mera pereza del pensamiento. (La idea de una historia universal corre la misma suerte que la idea de una lengua universal. Mientras esta última tuvo un fundamento, ya fuese teológico como en la Edad Media, ya fuese lógico como, finalmente, en Leibniz, la historia universal no era algo imposible de pensar. Por el contrario, la historia universal, tal como fue ejercida desde el siglo pasado, sólo puede ser una suerte de esperanto.) —La segunda posición fortificada del historicismo ha de avistarse en la representación de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, indefectiblemente se hará estallar el momento épico en el curso de la construcción. Tiene que admitirse la liquidación del elemento épico, como hizo Marx, a título de autor, en *El Capital*. El reconoció que la historia del capital sólo ha de ser edificada en la expandida y tensa armazón de acero de una teoría. En el plano teorético del trabajo bajo el dominio del capital, que Marx pone en la base de su obra, están mejor destacados los intereses de la humanidad que en las obras del historicismo, monumentales y circunstanciadas y, en el fondo, cómodas. Es más difícil honrar la memoria de los anónimos que la de los célebres, <nueva hoja:> {de los homenajeados, sin exceptuar la de los poetas y pensadores. —El tercer bastión del historicismo es el más fuerte y el más difícil de asaltar. Se presenta en la "empatía con el vencedor". Los dominadores de cada momento son los herederos de todos los que alguna vez han vencido en la historia. La empatía con el vencedor beneficia siempre al dominador del momento. El materialista histórico tiene este estado de cosas a la vista. Se da cuenta también de que este estado de cosas está bien fundado. Quien quiera que haya obtenido hasta hoy la victoria en las mil batallas que cruzan la historia tiene su parte en los triunfos que se llevan los que hoy dominan sobre los que hoy son dominados. El materialista histórico no pasará revista al inventario del botín que los primeros ponen a exhibición ante los últimos sino muy críticamente. A este inventario se le denomina cultura. Cuanto abarca de bienes culturales el materialista histórico con la mirada tiene, sin excepción, una procedencia que no puede contemplar sin espanto. No [sólo] debe su existencia al esfuerzo de los grandes genios que lo han creado<,> sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. Nunca hay un documento de la cultura, sin que sea a la vez un [documento] de la barbarie. El materialista histórico guarda distancia ante ello. Tiene que cepillar la historia a contrapelo— aunque tenga que ayudarse con las tenazas.}

(Ms 447 y Ms 1094)

{Fuerza del odio en Marx. Ganas de luchar de la clase obrera. Trenzar la destrucción revolucionaria con el pensamiento de la redención. (Netschaiev: *Los demonios*}

{Existe la conexión más estrecha entre la acción histórica de una clase con el concepto que esta clase tiene no sólo de la historia venidera, sino también de la acaecida. Esto sólo en apariencia es una contradicción a la afirmación de que la conciencia de discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el instante de su acción. Pues aquí no faltan las correspondencias históricas: Roma para la Revolución Francesa. En el proletariado, la mencionada conexión está destruida: a la conciencia de la nueva situación no convino ninguna correspondencia<,> ningún recuerdo tuvo lugar. Al comienzo se la quiso establecer (cf. la *Historia de las Guerras Campesinas* de Zimmermann). Mientras la representación del *continuum* lo iguala todo al suelo terrestre, la representación del *discontinuum* es basamento de genuina tradición. Hay que evidenciar la conexión del sentimiento del nuevo comienzo con la tradición.}

(Ms 449)

{El elemento destructivo o crítico en la historiografía se valida en el hacer saltar la continuidad histórica. La historiografía genuina no elige su objeto livianamente. No lo coge, lo hace saltar del curso histórico. Este elemento destructivo en la historiografía ha de concebirse como una reacción a una constelación de peligros, que amenaza *tanto* al transmisor *como* al receptor de la tradición. Esta constelación de peligros le hace frente a la historiografía; ante ella tiene que mostrar ésta su presencia de ánimo. En esta constelación de peligros cruza a la manera del rayo la imagen dialéctica. Es idéntica al objeto histórico; justifica el hacer saltar el *continuum*. (N 10, 1-2-3)}

Tan fuerte como el impulso destructivo es, en la genuina historiografía, el impulso de salvación. ¿Pero de qué puede ser rescatado algo sido?[24] No tanto del desprestigio y del desprecio en que ha caído, sino de un determinado modo de su transmisión. El modo en que se lo honra como "herencia" es más funesto de lo que podría ser su desaparición. (N 9, 3)

A la exposición corriente de la historia le importa mucho la constitución de una continuidad. Atribuye valor a aquellos elementos de lo sido que ya han ingresado en su eficacia póstuma. Contrarios a ellos los sitios en que la

---

[24] "*Rettung*" y "*gerettet*": asimismo "salvamento", "redención". V. también, *infra*, la nota 53 a los "Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso".

tradición se interrumpe y, por tanto, sus puntas y escarpaduras, que obligan a detenerse a quien quiere pasar por sobre ellas. (N 9 a 5)

(Ms 473)

No es así que lo pretérito arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pretérito, sino que imagen es aquello en lo cual comparecen en una constelación el pretérito con el presente. Mientras que la relación de lo antaño con el ahora es una [relación] (continua) puramente temporal, la del pretérito con el presente es dialéctica, de índole de salto. (N 2 a, 3)

{La imagen del pretérito que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es, con arreglo a su determinación ulterior, una imagen del recuerdo. Se asemeja a las imágenes del propio pasado, que se le aparecen al hombre en el instante del peligro. Estas imágenes vienen, como se sabe, de manera involuntaria. La historia, en sentido estricto, es, pues, una imagen surgida de la remembranza involuntaria[25] <,> una imagen que le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante del peligro. Las atribuciones del historiador dependen de su conciencia agudizada de la crisis en que ha caído, en cada caso, el sujeto de la historia. Este sujeto no es ¡de ninguna manera! un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta. Sólo para ella y únicamente para ella hay conocimiento histórico en el instante histórico. Con esta determinación se confirma la liquidación del momento épico en la exposición de la historia. Al recuerdo involuntario no se le presenta jamás —y esto lo diferencia del arbitrario— un decurso, sino solamente una imagen. (De ahí el "desorden" como el espacio de imágenes de la involuntaria remembranza.)}

(Ms 474)

La curiosidad y la *curiosité*

{Teología como enano corcovado, la mesa transparente del ajedrecista}

La más pequeña garantía, la brizna de paja a la que trata de aferrarse el que se ahoga.

Definición del presente como catástrofe; definición desde el tiempo mesiánico.

---

[25] *Eingedenken*: acerca del sentido de este término, v., *supra*, nuestra nota 48 a *Sobre el concepto de historia*. El calificativo *unwillkürlich* —"no arbitraria", "no debida a un acto de la voluntad"—evoca la crítica benjaminiana de la intención, y constituye una de las claves maestras de la teoría benjaminiana del recuerdo.

El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no comparece al final de un desarrollo.

Los niños como representantes del paraís<o>

{La historia de los oprimidos un *discontinuum*}

{El proletariado como sucesor de los oprimidos; extinción de esta conciencia en los marxistas}

(Ms 477)

El progreso no está en ninguna relación con la interrupción de la historia. Esta interrupción es prejuzgada por la doctrina de la infinita perfectibilidad.

La destrucción como el clima de genuina humanidad. (Proust sobre la bondad.) Es instructivo medir el afecto destructivo de Baudelaire con la pasión destructiva políticamente determinada. Desde allí su impulso destructivo parece débil, quizás. Por otra parte, exponer su comportamiento con respecto a Jeanne Duval como genuina humanidad en el clima de la destrucción.

Relación entre regresión y destrucción

Función de la utopía política: iluminar el sector de lo que merece ser destruido

Mi psicología del carácter destructivo[26] y la proletaria, con vistas a la crítica de Blanqui

(Ms 480)

La remembranza como la brizna de paja

{La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe}

La catástrofe como el *continuum* de la historia

Presencia de ánimo como lo redentor; presencia de ánimo en el asir las imágenes fugaces; presencia de ánimo y detenimiento

Vincular con esto la definición de la presencia de ánimo; qué quiere decir esto: el historiador tiene que descuidarse

Legitimación moral, justificación del interés en la historia

---

[26] Se refiere al artículo *Der destruktive Charakter*, "El carácter destructivo", publicado en la *Frankfurter Zeitung*, el 20 de noviembre de 1931 (cf. *G. S.*, IV-2, pp. 396-398).

{El sujeto de la historia: los oprimidos, no la humanidad}

{El *continuum* es el de los oprimidos}

{Hacer saltar el presente fuera del *continuum* del tiempo histórico: tarea del historiador}

(Ms 481)

{Interpretación del *Angelus Novus*:[27] las alas y las velas. El viento, que sopla desde el Paraíso, está en ellas.}

La sociedad sin clases como tope.

Witiko y Salambo <*sic*> presentan sus épocas como cerradas en sí mismas, "inmediatas a Dios". Así como estas novelas hacen saltar el *continuum* temporal, de parecido modo tiene que poder [hacer] esto la exposición histórica.

Flaubert ha poseído quizás la desconfianza más honda hacia todas las representaciones de la historia que estaban en boga en el siglo diecinueve. Como teórico de la historia, era, seguramente, más que nada un nihilista.

{El hacer saltar el *continuum* lo simbolizan las revoluciones al comenzar un nuevo recuento de los años. Cromwell}

{Necesidad de una teoría de la historia desde la cual pueda ser enfocado el fascismo}

{El pensamiento del sacrificio no puede abrirse paso sin el de la redención. Tentativa de mover a los obreros al sacrificio. Pero no se fue capaz de darle al individuo la representación de que él era insustituible. — En el periodo heroico, los bolcheviques alcanzaron, ha de confesarse, grandes logros con lo contrario: ninguna gloria para el vencedor, ninguna piedad para el vencido.}

(Ms 482)

{Categorías bajo las cuales hay que desarrollar el concepto del tiempo histórico}

{El concepto del tiempo histórico está en oposición a la representación de un *continuum* temporal.}

[27] Cf. la nota 19 a *Sobre el concepto de historia*.

{La llama eterna es una imagen de existencia histórica genuina. Ella cita lo sido —la llama, que fue una vez encendida— *in perpetuum*, en cuanto le da siempre nuevo nutrimento.

La existencia de la sociedad sin clases no puede ser pensada en el mismo tiempo de la lucha por ella. No obstante, el concepto del presente, en el sentido [que es] obligatorio para el historiador, está necesariamente definido por estos dos órdenes temporales. Sin una prueba de la sociedad sin clases, conformada de alguna manera, sólo hay del pretérito un falseamiento histórico.[28] En esa medida, todo concepto del presente participa del concepto del Día del Juicio.

La sentencia apócrifa de un evangelio: según lo que le encuentre yo a cada cual, en virtud de eso mismo voy a juzgarlo —arroja una luz peculiar sobre el Día del Juicio. Esto recuerda la anotación de Kafka: el Día del Juicio es ley marcial. Pero le agrega algo: el Día del Juicio no se diferenciaría, según esa sentencia, de los demás. Esta sentencia de evangelio da, en todo caso, el canon para el concepto del presente que el historiador hace suyo. Cada instante lo es del juicio sobre ciertos instantes que lo precedieron.

{Extractos del *Fuchs*[29]}

(Ms 483)

{El pasaje sobre la mirada del vidente de Jochmann[30] ha de ser incorporada a los basamentos de los *Pasajes*[31]}

{La mirada del vidente se enciende ante el pretérito que se aleja aceleradamente. Quiere decir esto que el vidente está vuelto hacia el futuro: avizora su figura en el pardo vespertino del pretérito que se le escurre hacia la noche de los tiempos. Esta relación visionaria con el futuro pertenece obligadamente a la actitud, estipulada por Marx, del historiador determinado por la situación social actual.}

---

[28] *Geschichtsklitterung*, término que tiene su origen en el libro de Johann Fischart *Affentheurlich Naupengeheurliche Geschichtklitterung* (1575), traducción libre —y libertina— de la obra *Gargantúa y Pantagruel* de François Rabelais.

[29] Cf. el referido ensayo *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker,* "Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador" (*G. S.*, II-2, pp. 465-505).

[30] Carl Gustav Jochmann (1789-1830), escritor alemán, autor de una obra que fue publicada anónimamente en su tiempo por razones políticas, en la que cuenta como pieza principal *Über die Sprache* (*Sobre el lenguaje*, 1828), que critica el predominio del lenguaje poético como causa del atraso de las condiciones políticas de Alemania, en comparación con Francia e Inglaterra.

[31] Cf. el ensayo *Die Rückschritte der Poesie / Von Carl Gustav Jochmann*, "Los retrocesos de la poesía / de C. G. J." (*G. S.*, II-2, pp. 572-598), que incluye, junto al ensayo de Jochmann, una introducción de Benjamin. V. también la nota 53 a los "Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso".

Crítica y profecía, ¿deberían ser las categorías que comparecen juntas en el "rescate" del pretérito?

¿Cómo se ha de unificar la crítica al pretérito (p. ej. Jochmann) con su rescate?

Establecer la eternidad de los acaecimientos históricos quiere decir propiamente: atenerse a la eternidad de su caducidad.

(Ms 485)

Hay que incrustar tres momentos en los fundamentos de la concepción materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico; la fuerza destructiva de la clase trabajadora; la tradición de los oprimidos.

{La tradición de los oprimidos hace de la clase trabajadora la redentora. El error fatal en la visión histórica de la socialdemocracia fue [pensar que] la clase trabajadora debía presentarse como redentora frente a las generaciones venideras. Antes bien, su fuerza redentora tiene que acreditarse decisivamente a propósito de las generaciones pasadas. (Asimismo está referida su función de vengadora a las generaciones pasadas)}

(Ms 486)

La "valoración de los méritos" es empatía con la catástrofe

La historia no sólo tiene la tarea de apoderarse de la tradición de los oprimidos, sino también de fundarla

Desencadenar las fuerzas destructivas que residen en el pensamiento de la redención

{El asombro de que todavía sea posible "algo como esto" en el siglo veinte — este asombro no es, en modo alguno, filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, como sea del [conocimiento] de que el concepto de historia del cual proviene no es uno válido.}

<Añadido posteriormente:> no es sostenible

{Tenemos que arribar a un concepto de historia de acuerdo al cual e<l> estado de excepción en que vivimos represente la regla. Entonces estará ante nuestros ojos la tarea histórica de provocar el estado de excepción; y con esto nuestra posición en la lucha contra el fascismo mejorará mucho. La ventaja que tiene sobre la izquierda encuentra su expresión no en último

término en que ésta se le opone en nombre de la norma histórica, de una especie de constitución histórica promedio.}

(Ms 488)[32]

Quintaesencia del conocimiento histórico: la más temprana mirada en los inicios.

(Ms 1063)

5.

{Nota preliminar[33]

Circulaba, como es sabido, la leyenda de un autómata que estaba tan maravillosamente construido, que a cada movida de un ajedrecista contestaba con la jugada correcta. Un muñeco en atuendo turco, con la pipa del narguile en la boca, sentado ante el tablero que descansaba sobre una mesa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que se podía ver a través de esta mesa. En verdad, de[n]tro de ella había un enano jorobado, que era un maestro en el juego del ajedrez y conducía la mano del muñeco por medio de hilos, cuando encontraba la jugada correcta. Cualquiera que se quisiera medir con el muñeco podía ocupar el asiento vacío que estaba instalado frente a él. Me podría imaginar un *pendant* de este aparato en la filosofía tanto más fácilmente, cuanto que la disputa por el concepto verdadero de la historia bien puede pensarse en la figura de una partida entre dos contrincantes. Si de mí dependiese, debe ganar el muñeco turco que entre filósofos se llama materialismo. Puede competir sin más con cualquier adversario, si tiene seguros los servicios de la teología, que hoy, por lo demás, es pequeña y fea y no debe dejarse ver en ninguna parte.}

(Ms 466^{v})

B 3[34]

La verdadera imagen del pretérito *pasa fugazmente*. Sólo como imagen que relampaguea en el momento de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado. A su fugacidad le debe el ser auténtica. En ella estriba su única *chance*. Precisamente porque esta verdad es pasajera y porque

[32] *Sobre el concepto de historia*, tesis VIII.
[33] *Sobre el concepto de historia*, tesis I.
[34] Tesis V.

un hálito la arrebata, mucho depende de ella. Pues la apariencia espera en su sitio, la cual se aviene mejor con la eternidad.

(Ms 440)

A 4[35]

"La verdad no ha de escapársenos" —esta sentencia, que proviene de Gottfried Keller, designa con exactitud, en la imagen de la historia del historicismo, el punto en que ésta es traspasada por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella. El alegre mensaje que trae el historiador al pretérito con pulsos alados, viene de una boca que tal vez habla ya, en el instante en que se abre, al vacío. El rescate que es cumplido por el historiador a propósito de lo sido sólo puede ser puesto en obra como algo que se pierde irremisiblemente en el instante que sigue.

(Ms 448)

12[36]

Lo que está en la base del historicismo, que narra cómodamente, es, si se lo mira más de cerca, la empatía. Fustel de Coulanges apela a ella al recomendar[37] a los historiadores, si quieren volver a vivenciar una época, que tienen que sacarse de la cabeza todo lo que saben del transcurso ulterior de la historia. Mejor no se puede caracterizar el procedimiento al que se opone el materialismo histórico. El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho, en cuanto causa, es histórico ya precisamente por eso. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios, el historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario. Coge la constelación en que su propia época ha entrado con una [época] anterior enteramente determinada. Funda así un concepto del presente como "tiempo-ahora", en que, por así decir, están regadas astillas del [tiempo] mesiánico.

(Ms 442)

---

[35] Tesis V. Cf. la nota 9 a esta nota en *Sobre el concepto de historia*.

[36] Tesis VII y Apéndice, tesis A.

[37] En el manuscrito, esta palabra está tachada y reemplazada por otra, ilegible.

[S/T][38]

<Falta el comienzo> {Estado de hecho. Él da cuenta también de que este estado de hecho está hondamente fundado. Quien quiera haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, en las mil batallas de las que rebosa la historia, toma su parte en e<l> triunfo que se llevan los dominadores de hoy sobre el conjunto de los oprimidos. El inventario del botín, que ponen en exhibición ante los derrotados, no será considerado por el materialista histórico de otro modo que críticamente. A este inventario se le llama cultura. Todo lo que el materialista histórico abarque con la vista como patrimonio cultural, lo que ha llegado hasta él como arte y como ciencia —todo eso tiene, sin excepción, una procedencia en la que no puede pensar sin espanto. No sólo debe su existencia al esfuerzo de los que lo crearon, sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. Nunca hay un documento de la cultura, sin que sea a la vez un [documento] de la barbarie. Donde el historicismo festeja a genios y a héroes, el materialista histórico guarda distancia, aunque tenga que ayudarse con las tenazas.}

(Ms 1073v)

{IX a[39]

El conformismo, que desde el comienzo hizo su hogar en la socialdemocracia, no sólo está adherido a sus objetivos políticos, sino también a sus términos eco[nó]micos. La conexión entre estas dos causas de la posterior desventura es manifiesta. Toda investigación más exacta la confirma. "Es interés de la Comuna, dice Dietzgen, suprimir la posesión privada del suelo y la tierra... Dónde o cuándo ha de empezarse esto, si mediante un pacto secreto con Bismarck,... si en las barricadas de París..., todas éstas son... preguntas... extemporáneas. Aguardamos nuestro tiempo... ¿Acaso no se hace nuestra causa cada día más clara y el pueblo cada día más astuto?" Nada hay que haya corrompido en tal grado a la clase trabajadora alemana como la representación de nadar a favor de la corriente. Que los rápidos de este torrente, como <el texto se interrumpe>}

(Ms 1079r)

[38] Tesis VII.
[39] Tesis XI.

[S/T][40]

<Falta el comienzo> {medida con esta concepción socialdemócrata, primeramente, es probable, su pleno sentido. Ilustran que el trabajo es el *harmoniens,* y que, muy lejos de saquear la naturaleza la volvería, más bien, fructífera y la completaría. Al concepto depravado del trabajo como explotación de la naturaleza pertenece como su complemento *aquella* naturaleza que, como se expresa Dietzgen, "existe gratuitamente".}

(Ms 1072)

8[41]

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pleno de tiempo-ahora. Donde el pretérito está cargado de este material explosivo, la investigación materialista pone la mecha al "*continuum* de la historia". A propósito de este procedimiento, tiene la idea de hacer saltar de él a la época (y así hace saltar una vida humana de la época y una obra de la obra de la vida). El resultado de este proceder consiste en que la obra entera está [a la vez] conservada y suprimida *en* la obra, *en* la obra entera la época y *en* la época el curso entero de la historia. La ley (esquema) que está en la base de este método es el de una dialéctica en estado de detenimiento. El fruto nutricio de lo históricamente concebido tiene en su interior el tiempo como semilla (carozo) preciosa (fértil), pero insípida (frugal).

(Ms 443)

[S/T][42]

{El día en que empieza un calendario oficia, no obstante, como un abreviador del tiempo histórico. Y, considerado en el fondo, también es este día el que una y otra vez vuelve bajo la especie de días festivos, que son días de conmemoración. Los calendarios no miden el tiempo como relojes. Son testimonios de que antaño se concibió mejor el tiempo histórico que desde la mitad del siglo pasado en adelante. Todavía en la Revolución de Julio se registró un caso en que uno puede hacerse esto presente.}

(Ms 1055^{V})

---

[40] Tesis XI.

[41] Tesis XIV y tesis XVII.

[42] Tesis XV.

11[43]

La dialéctica materialista no puede renunciar a este concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está firme y ha llegado a su detenimiento. Pues este concepto define precisamente *ese* presente en el cual se escribe historia en cada caso. Este presente es, por extraño que pueda sonar, el objeto de una profecía. Esta no anuncia, pues, nada venidero. Sólo indica aquello [por lo cual] dobló la campana. Y el político es el que mejor sabe cuánto se tiene que ser profeta para decir eso. Se encuentra este concepto del presente acuñado con precisión en Turgot. "Antes, escribe, de que podamos habernos informado sobre un estado de cosas dado, se ha transformado éste muchas veces. Así, nos enteramos siempre demasiado tarde de lo que ha sucedido. Y por eso se puede decir de la política que ella está remitida, por así decir, a prever el presente". Se puede decir lo mismo de la historia. El historiador es un profeta vuelto hacia atrás. Avizora su propia época en el *medium* de fatalidades pasadas. Con eso, ciertamente, se ha terminado para él el sosiego de la narración.

(Ms 444)

XV[44]

El historicismo culmina, con justicia, en el concepto de una historia universal. De ella se diferencia la historiografía materialista metodológicamente con más nitidez que de cualquier otra. Aquélla no tiene armazón teórica. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Por el contrario, en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo real. Es el monadológico. El materialista histórico aborda lo pretérito única y solamente cuando éste se le presenta en esta estructura, que es estrictamente idéntica con la de la actualidad mesiánica. Es en virtud de ella que hace saltar a una determinada época del decurso homogéneo de la historia; así [también] hace saltar a una determinada vida de la época, así, a una determinada obra de la obra de toda una vida. Se opone, por tanto, a los historiadores universales de un modo inconfundible. El resultado de su construcción consiste en que la obra entera está [a la vez] conservada y suprimida *en* la obra, *en* la obra entera la época y *en* la época el entero curso de la historia. El fruto nutricio de lo históricamente concebido tiene en su *interior* el tiempo como semilla fértil, pero reacia al gusto.

(Ms 450)

[43] Tesis XVI.
[44] Tesis XVII.

XV[45]

{El historicismo culmina, con justicia, en el concepto de una historia universal. De ella se diferencia la historiografía materialista metodológicamente quizá con más nitidez que de cualquier otra. Aquella no tiene armazón teórica. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Por su parte, en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo real. Y éste es el monadológico. El materialista histórico aborda lo pretérito única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer; dicho de otra suerte, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pretérito oprimido. La aprehende para hacer saltar a una determinada época del decurso homogéneo; así [también] hace saltar a una determinada vida de la época, así, a una determinada obra de la obra de toda una vida. El resultado de este proceder consiste en que la obra entera está [a la vez] conservada y suprimida *en* la obra, *en* la obra entera la época y *en* la época el entero curso de la historia. El fruto nutricio de lo históricamente concebido tiene en su *interior* el tiempo como semilla fértil, pero reacia al gusto.}

(Ms 451)

XV a[46]

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho es histórico meramente por ser una causa. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por siglos. El historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario. No sucumbe más a la representación de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, se quiebra la continuidad épica en favor de la resolución constructiva. Marx reconoció que "la historia" del capital se expone como la armazón de acero, ampliamente tensada, de una teoría. Esta aprehende la constelación en que su propia época ha entrado con momentos anteriores de la historia muy determinados. Contiene un concepto del presente como "tiempo-ahora", en que están regadas astillas del [tiempo] mesiánico.

(Ms 1104)

---

[45] Tesis XVII.

[46] Apéndice, tesis A.

[S/T][47]

{Ha de permitirse imaginar que en las prácticas mágicas que indagaban el futuro, el tiempo, al que allí se le sonsacaba lo que escondía en su seno, no era representado ni como homogéneo, ni como vacío. Si se tiene esto ante los ojos, puede verse de la mejor manera cómo se hacía presente el pretérito en la remembranza: vale decir, del mismo modo. Se sabe que a los judíos les estaba vedado investigar el futuro. La remembranza, en la que hemos de ver la quintaesencia de su representación teológica de la historia, desencanta el futuro, al cual presta sus oídos, obedientemente, la magia. Pero no por ello convierte al futuro en un tiempo vacío. Pues para ella cada segundo es la pequeña puerta por donde puede entrar el Mesías. El eje sobre el cual se mueve es la remembranza.}

{El tiempo, al que se le sonsaca qué ... <sic> esconde, no es pensado por la antigua práctica de la adivinación ni como homogéneo ni como vacío.}

[47] Apéndice, tesis B.

Nota:

Todos los paréntesis redondos ( ) corresponden al manuscrito de Benjamin; los paréntesis cuadrados [ ] son interpolaciones del traductor para mayor claridad de lectura. Los cuadrados negros ■ ■, insertados por Benjamin, enmarcan palabras clave que indicaban la eventualidad de incorporar la anotación respectiva a un legajo distinto a aquel en el cual se encuentra.

La Obra de los Pasajes (Convoluto N)

<Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso>

Noticia preliminar

Das Passagen-Werk. N. <Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts>, en *G. S.*, V-1, pp. 570-611: como en el caso anterior, los paréntesis de llave indican tachaduras de Benjamin, los paréntesis angulares corresponden a agregados de los editores Tiedemann y Schweppenhäuser; los corchetes, a interpolaciones que aducimos con vistas a la mayor inteligibilidad de los textos. Conservamos también las peculiaridades gráficas y tipográficas del original.[1*]

Este "convoluto" ocupa una posición fundamental en la *Obra de los Pasajes*. Sobre la relación entre él y los restantes de la *Obra de los Pasajes* son orientadoras las primeras menciones del proyecto del libro contenidas en la correspondencia de Benjamin. En una carta a Gershom Scholem de mayo de 1935, que alude por primera vez a ese proyecto a propósito de la elaboración de un *exposé* sobre los *Pasajes* (el ensayo *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*, "París, la capital del siglo XIX", redactado en el mismo mes de mayo), leemos: "Por lo demás, de vez en cuando cedo a la tentación de imaginar analogías en la construcción interna de este libro con el libro sobre el Barroco [*El origen del drama barroco alemán*[2**]], del que se diferenciará mucho externamente. Y quiero mencionarte que, también aquí, el desarrollo de un concepto clásico ocupará la posición central. Si allí fue el concepto de tragedia, aquí lo será el carácter de fetiche de la mercancía. Si el libro sobre el Barroco movilizó su propia teoría del conocimiento, lo mismo ocurrirá, en la misma medida al menos, con los «Pasajes», aunque no puedo prever si encontraré una exposición independiente ni si me saldrán bien"

[1*] Hay versión en castellano del libro: W. B., *La Obra de los Pasajes*. Traducción de Isidro Herrera, Luis Fernández y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.

[2**] *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, escrito por Benjamin entre 1924 y 1925 para obtener —infructuosamente— la *venia legendi* en germanística en la Universidad de Frankfurt am Main (cf. *G. S.*, I-1, pp. 203-430).

(Walter Benjamin / Gershom Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, versión española de Rafael Lupiani revisada por Begoña Llovet. Madrid: Taurus, 1987, p. 178). Pocos días después, el 31 de mayo, en una carta a Adorno: "El *exposé*, que no desmiente en ningún punto mis concepciones, no es en todo, naturalmente, su íntegro equivalente. Tal como la presentación cerrada de los fundamentos epistemológicos del obro sobre el Barroco siguió a su confirmación en el material, así mismo será aquí el caso. De cualquier modo no quiero garantizar que también esta vez aparezca en la forma de un capítulo especial, ya sea al final, ya sea al comienzo. Esta cuestión queda abierta" (W. B., *Briefe*, *op. cit.*, p. 664).

<Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso>

> *"Les temps sont plus intéressants que les hommes".*[3]
> Honoré de Balzac: *Critique littéraire*, Introduction de Louis Lumet Paris 1912 p 103 (Guy de la Ponneraye: *Histoire de l'Amiral Coligny*)
> *Die Reform des Bewusstseins besteht nur darin, dass man die Welt... aus dem Traume über sich selbst aufweckt.*
> Karl Marx: *Der historische Materialismus Die Frühschriften* Leipzig (1932) I p 226 (Marx an Ruge Kreuzenach September 1843)[4]

En las regiones con las que tenemos que ver hay conocimiento sólo a la manera del relámpago. El texto es el trueno que sigue retumbando largamente.

[N 1, 1]

Comparar los intentos de los otros con la empresa de la navegación, en que los barcos son desviados por el polo norte magnético. *Este* polo magnético: hallarlo. Aquello que para los otros son desviaciones, para mí son los datos que determinan mi curso. — Sobre las diferenciales del tiempo, que para los otros perturban los "grandes lineamientos" de la investigación, erijo yo mis cálculos.

[N 1, 2]

Decir algo también sobre el aspecto metódico del tratado: de qué manera todo aquello en que se está pensando en el instante tiene que ser incorporado a todo precio al trabajo a que uno está abocado. Sea que allí se anuncie su intensidad, sea que los pensamientos traigan consigo anticipadamente un *telos* [dirigido] a este trabajo. Así mismo es como ocurre con el *[telos]* presente, que ha de caracterizar y cuidar los intervalos de la reflexión, las distancias entre las partes que más intensivamente están dirigidas hacia fuera, las más esenciales de este trabajo.[a]

[N 1, 3]

---

[3] "Los tiempos son más interesantes que los hombres".
[4] "La reforma de la conciencia *solamente* consiste en despertar al mundo... del sueño [que sueña] sobre sí mismo". *El materialismo histórico. Escritos tempranos,* carta de Marx a Ruge.

Hacer habitables unas regiones en que hasta ahora prolifera la locura. Adentrarse con el hacha aguzada de la razón y sin ver a derecha ni a izquierda, para no caer en el espanto que nos seduce desde la profundidad de la selva. Todo suelo debiera ser hecho una vez habitable por la razón, depurado de la maleza del delirio y del mito. Esto debe ser llevado a cabo aquí para el [suelo] del siglo XIX.

[N 1, 4]

Este escrito que trata de los pasajes de París fue comenzado bajo un libre cielo de azul sin nubes que se abovedaba sobre el follaje y que, sin embargo, estaba cubierto por las millones de hojas, en que susurraban la fresca brisa del esmero, el pesado aliento del investigador, el embate del celo joven y el airecillo perezoso de la curiosidad, con polvo de cientos de miles años. Pues el cielo de estío pintado que mira hacia abajo desde las arcadas en la sala de trabajo de la Biblioteca Nacional de París, ha extendido su cubierta soñadora y sin luz sobre [este escrito].

[N 1, 5]

El *pathos* de este trabajo: no hay épocas de decadencia. Ensayo de mirar el siglo diecinueve de manera tan completamente positiva como me esforcé por ver el diecisiete en el trabajo sobre el drama.[5] Ninguna creencia en épocas de decadencia. Así también toda ciudad (fuera de los límites) es hermosa para mí y asimismo el hablar de un valor mayor o menor de las lenguas me es inaceptable.

[N 1, 6]

Y más tarde el sitio vidriado ante mi asiento en la Biblioteca Nacional; recinto jamás hollado, *terrain vierge* para las suelas de efigies por mí conjuradas.

[N 1, 7]

Lado pedagógico de este propósito: "Educar el medio creador de imágenes en nosotros hacia la visión estereoscópica y dimensional en la profundidad de las sombras históricas". La sentencia proviene de Rudolf Borchardt: *Epilegomena zu Dante* I Berlin 1923 p 56/57

[N 1, 8]

---

[5] La referencia es a *El origen del drama barroco alemán* (1925).

Deslinde de la tendencia de este trabajo respecto de Aragon:[6] mientras Aragon insiste en el reino de los sueños, aquí debe ser hallada la constelación del despertar. Mientras en Aragon persiste un elemento impresionista —la "mitología"— y este impresionismo ha de ser hecho responsable por los muchos filosofemas carentes de figura del libro, aquí se trata de la disolución de la "mitología" en el espacio histórico. Esto ciertamente, sólo puede ocurrir por medio del despertar de un todavía no sabido saber de lo sido.

[N 1, 9]

Este trabajo debe desarrollar el arte de citar sin comillas hasta su máxima altura. Su teoría está vinculada de la manera más estrecha con la del montaje.

[N 1, 10]

"Descontando un cierta excitación de haut-goût, los ropajes artísticos del siglo pasado han cobrado un olor a rancio", dice Giedion. Giedion: *Bauen in Frankreich*[7] Lpz Berlin (1928) p 3. En cambio, nosotros creemos que la excitación que nos provocan delata que en su contenido hay también materias vitales, no, desde luego, para nuestra construcción, como pasa con las anticipaciones constructivas de las armazones de hierro, pero sí para nuestro conocimiento, si se quiere, para la iluminación de la situación de la clase burguesa en el instante en que los primeros signos de la decadencia aparecen en ella. Materias políticamente vitales, en todo caso; esto lo muestra la fijación de los surrealistas en esas cosas, tanto como su explotación por la moda del presente. En otras palabras: tal como nos enseña Giedion a leer en las construcciones de alrededor de 1850 los trazos fundamentale de la construcción de hoy, queremos leer nosotros en la vida <y> en las formas aparentemente secundarias, perdidas, de aquella época, <vid>a de hoy, formas de hoy.

[N 1, 11]

"En las escaleras cruzadas de aire de la torre Eiffel, mejor aun, en las piernas de acero de un *pont transbordeur*, se topa uno con la vivencia

[6] Alude al célebre texto de Louis Aragon (1897-1982), *Le paysan de Paris*, París, 1926.
[7] *La construcción en Francia.* Siegfried Giedion (1888-1968), discípulo de Heinrich Wölfflin, que fue un importante historiador de la arquitectura, autor de *Espacio, tiempo y arquitectura* (1941) y de *La mecanización toma el mando: una contribución a la historia anónima* (1948).

estética fundamental de la construcción de hoy en día: a través de la delgada red de hierro que permanece tensada en el espacio aéreo, fluyen las cosas, los barcos, el mar, las casas, el paisaje, el puerto. Pierden su figura delimitada: giran, entreverándose, en círculos, al descender, se entremezclan simultáneamente". Siegfried Giedion: *Bauen in Frankreich* Lpz Berlin p 7 Así también el historiador tiene que erigir hoy sólo un estrecho, pero sólido andamio —filosófico—, para arrastrar los aspectos más actuales del pretérito en su red. Tal como las grandiosas vistas de las ciudades que ofrecen las nuevas construcciones de hierro —v<éase> t<ambién> Giedion il<ustraciones> 61/63— por largo tiempo se abrían exclusivamente a los trabajadores y los ingenieros, así también el filósofo que quiere ganar aquí los primeros aspectos, tiene que ser un trabajador independiente, libre de vértigo y, si así debe ser, solitario.

[N 1 a, 1]

Análogamente, pero de manera más nítida de lo que el libro sobre el barroco[8] ilumina el siglo XVII a través del presente, tiene que ocurrir aquí con el XIX.

[N 1 a, 2]

Pequeña propuesta metódica para la dialéctica histórico-cultural. Es muy fácil, para cada época, en sus diversos "dominios", establecer divisiones, de tal suerte que a un lado esté la parte "fructífera", "pletórica de porvenir", "positiva" de esta época, y al otro la parte desechable, retrógrada, fenecida. Incluso sólo se llegará a poner nítidamente de manifiesto los contornos de esa parte positiva cuando se la perfile contra la [parte] negativa. Pero toda negación tiene su valor únicamente como fondo para los contornos de lo viviente, lo positivo. Por eso es de importancia decisiva aplicar de nuevo a esta parte ya descartada, negativa, una división tal que con un desplazamiento del punto de mira (¡pero no de los criterios!) comparezca también en ella, de nuevo, algo positivo y distinto al anteriormente señalado. Y así *in infinitum,* hasta que todo el pasado sea traído al presente en una apocatástasis histórica[9].

[N 1 a, 3]

---

[8] *El origen del drama barroco alemán*.

[9] La teoría de la apocatástasis (en latín: *restitutio in pristinum statum*, "restitución al estado original"), que formuló por primera vez Orígenes, sostiene que todas las criaturas participarán de la gracia de la salvación. Benjamin se refiere a ella en *El Narrador* a propósito de la narrativa de Leskov.

Lo anterior, dicho de otro modo: la indestructibilidad de la más alta vida en todas las cosas. Contra los pronósticos de la decadencia. Y por cierto: ¿acaso no es una ofensa a Goethe filmar el *Fausto* y no separa acaso un mundo al poema del Fausto de la película del Fausto? Así es. ¿Pero no hay, a su vez, todo un mundo entre una buena y una mala filmación del *Fausto*? En ninguna parte se trata de los "grandes" contrastes, sino sólo de los dialécticos, que a menudo se parecen a los cambios de matiz. Desde ellos, empero, se engendra la vida siempre de nuevo.

[N 1 a, 4]

Abarcar a Breton y Le Corbusier —eso equivaldría a tensar el espíritu de la Francia del presente como un arco, desde el cual el conocimiento atina medio a medio del corazón del instante.

[N 1 a, 5]

Marx expone la conexión causal entre economía y cultura. Así se trata de la conexión expresiva. No se ha de exponer el surgimiento económico de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. En otros términos, se trata del intento por aprehender un proceso económico como un archi-fenómeno ilustrativo [*anschauliches*], del cual proceden todas las manifestaciones vitales de los pasajes (y, en esa medida, del siglo XIX).[10]

[N 1 a, 6]

Esta investigación, que en el fondo tiene que ver con el carácter de expresión de los productos industriales más tempranos, con las máquinas más tempranas, pero también con las tiendas, réclames, etc., más tempranos, se vuelve así importante de doble modo para el marxismo. Primeramente, se topará [con el problema de] en qué modo influyó, por su carácter de expresión, no, pues, por su nexo causal, sobre la doctrina de Marx el contexto

[10] A propósito de lo dicho aquí vale la pena citar un importante fragmento del convoluto K: "Acerca de la doctrina de la superestructura ideológica. Por lo pronto parece como si Marx hubiese querido establecer una relación causal entre superestructura y estructura. Pero ya la observación de que las ideologías de la superestructura reflejan las relaciones falsa y deformadamente va más allá de ello. La pregunta es, pues: si la estructura determina en cierta medida a la estructura en su material de pensamiento y de experiencia, pero esta determinación no es la del simple reflejo, ¿cómo ha de caracterizársela, con toda prescindencia de la causa de su génesis? Como su expresión. La superestructura es expresión de la estructura. Las condiciones económicas bajo las cuales existe la sociedad son expresadas en la superestructura; tal como en el que sueña una barriga repleta encuentra en el contenido del sueño, si bien lo condiciona «causalmente», no su reflejo, sino su expresión. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Estas encuentran su expresión en el sueño, y en el despertar su interpretación" (K 2,5).

en que ésta surgió; pero en segundo lugar mostrará también en cuáles rasgos también el marxismo comparte el carácter de expresión de los productos materiales simultáneos con él.

[N 1 a, 7]

Método de este trabajo: montaje literario. Yo no tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No voy a hurtar nada valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Pero los andrajos, los desechos: ésos no los voy a inventariar, sino hacerles justicia del único modo posible: usándolos.

[N 1 a, 8]

Volver una y otra vez a tener claro que el comentario de una realidad (pues aquí se trata de comentario, de interpretación de los detalles) requiere un método completamente diferente al de un texto. En un caso la ciencia fundamental es la teología; en el otro, la filología.

[N 2, 1]

Puede considerarse como uno de los objetos metodológicos de este trabajo ofrecer la demostración de un materialismo histórico que hay aniquilando en sí mismo la idea del progreso. Precisamente aquí tiene el materialismo histórico toda la razón para deslindarse tajantemente del hábito de pensamiento burgués. Su concepto fundamental no es el progreso sino la actualización.

[N 2, 2]

La "comprensión" histórica ha de concebirse fundamentalmente como una post-vivencia de lo comprendido, y por eso lo que se conoció en el análisis de la "supervivencia de las obras", de la "fama", ha de ser considerado como el fundamento de la historia en general.

[N 2, 3]

Cómo fue escrito este trabajo: vástago por vástago, según fuese el azar ofreciéndole al pie un estrecho punto de apoyo y siempre como quien escala peligrosas alturas y no puede ver en derredor suyo en ningún momento para no sufrir vértigo (pero también a fin de ahorrarse todo el poderío del panorama que se le ofrece para el final).

[N 2, 4]

La superación del concepto de "progreso" y del concepto de "época de decadencia" no son sino dos aspectos de una y la misma cosa.

[N 2, 5]

Un problema central del materialismo histórico, que debería ser visto de una vez por todas: ¿tiene necesariamente que sobornarse con su ilustratividad la comprensión marxista de la historia? o: ¿por qué vía es posible unir una ilustratividad acrecentada con la ejecución del método marxista? La primera etapa de este camino será acoger el principio del montaje en la historia. Erigir, entonces, las grandes construcciones a partir de las más pequeñas piezas de construcción, confeccionadas de manera cortante y tajante. Y en el análisis del pequeño momento singular, descubrir el cristal del acontecer total. Aprehender la construcción de la historia como tal. En estructura de comentario. ▪Residuos de la historia▪.

[N 2, 6]

Una cita de Kierkegaard en Wiesengrund[11] con un comentario adjunto: "A una idéntica consideración de lo mítico puede llegarse también si se parte de lo figural. Vale decir: cuando, en una época reflexiva, en una exposición reflexiva, se ve aparecer lo figural de manera muy económica y fácil de soslayar, tal como una petrificación antediluviana evoca una forma distinta de vida, que arrastraba lejos la duda, quizá se asombre uno por el hecho de que lo figural haya podido jugar alguna vez un papel tan grande. El "asombro" [*Verwundern*] lo rechaza Kierkegaard con lo que sigue. Y sin embargo, ello acusa la más profunda inteligencia acerca de la relación de dialéctica, mito e imagen. Pues la naturaleza no se abre paso en la dialéctica como lo siempre presente en vida. La dialéctica se ensimisma en la imagen y cita en lo históricamente más reciente al mito como lo más remotamente pretérito: la naturaleza como historia primordial. Por eso las imágenes que, al igual que la del *intérieur*, traen dialéctica y mito a la indiferencia, son verdaderamente petrificaciones antediluvianas. Es lícito llamarlas imágenes dialécticas, con una expresión de Benjamin, cuya decisiva definición de la alegoría vale también para la intención alegórica de Kierkegaard como figura de la dialéctica histórica y la naturaleza mítica. Según esa [definición] 'en la alegoría está ante los ojos del espectador la *facies hippocratica* de la historia

[11] Theodor Wiesengrund Adorno.

como paisaje primordial coagulado'." Theodor Wiesengrund Adorno: *Kierkegaard Tübingen* 1933 p 60 ▪Residuos de la historia▪

[N 2, 7]

Sólo el observador falto de pensamiento puede negar que haya correspondencias entre el mundo de la técnica moderna y el mundo arcaico de los símbolos. Por de pronto, lo nuevo técnico actúa sólo como tal. Pero ya en el recuerdo infantil más próximo cambia sus rasgos. Toda niñez cumple para la humanidad algo grande, insustituible. Toda niñez vincula, en su interés por los fenómenos técnicos, en su curiosidad por toda clase de inventos y maquinarias, los logros técnicos con los antiguos mundos simbólicos. Nada hay en el dominio de la naturaleza que de suyo pudiese estar exento de tal vinculación. Pero ésta no se configura en el aura de novedad, sino en la del hábito. En el recuerdo, la niñez y el sueño. ▪Despertar▪

[N 2 a, 1]

El momento protohistórico[12] en lo pretérito ya no es ocultado más, como antaño —y esto también es, al mismo tiempo, secuela y condición de la técnica—, por la tradición de la iglesia y la familia. El antiguo estremecimiento prehistórico oscila ya en la atmósfera del mundo circundante de nuestros padres, porque ya no estamos ligados a éste por medio de la tradición. Los mundos perceptuales[13] se descomponen más rápidamente, lo mítico en ellos aparece más rápida, más crudamente, más rápido tiene que erigirse un mundo perceptual de otra índole y serle contrapuesto a ése. Así es como se ve, bajo el punto de vista de la protohistoria actual, el acelerado tempo de la técnica. ▪Despertar▪

[N 2 a, 2]

No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación. En otras palabras: [la] imagen es la dialéctica en suspenso.[14] Pues mientras la relación del presente con el pasado es una puramente temporal, continua, la de lo sido con el ahora es dialéctica: no es transcurso, sino imagen<,> [tiene la] índole del

[12] El término alemán es *urgeschichtlich*.
[13] Optamos por esta traducción para *Merkwelten*.
[14] Cf. nuestra nota 15 a los *Apuntes sobre el concepto de historia*.

salto. —Sólo las imágenes dialécticas son imágenes genuinas (es decir: no arcaicas); y el lugar en que se las encuentra es el lenguaje. ▪Despertar▪

[N 2 a, 3][15]

Al estudiar la exposición del concepto de verdad que hace Simmel[16] se me hizo muy claro que mi concepto del origen en el libro sobre el drama es una transposición estricta y obligatoria de este concepto fundamental goethiano desde el dominio de la naturaleza al de la historia. Origen es el concepto del archi-fenómeno[17] llevado del contexto pagano de la naturaleza al contexto judío de la historia. Pues bien: en el trabajo de los pasajes tengo que vérmelas también con una indagación del origen. Es decir que persigo el origen de las configuraciones y transformaciones de los pasajes parisinos desde su surgimiento hasta su ocaso y lo aprehendo en los hechos económicos. Pero estos hechos, mirados desde el punto de vista de la causalidad, o sea, como causas, no serían archi-fenómenos; sólo llegan a serlo en cuanto que, en su desarrollo espontáneo —mejor dicho, su desenvolvimiento—, dejan salir de ellos mismos la serie de las formas históricas concretas de los pasajes, tal como la hoja despliega desde sí misma toda la riqueza del mundo vegetal empírico.

[N 2 a, 4]

"A étudier cet âge si proche et si lointain, je me compare à un chirurgien opérant par anesthésie locale; je travaille en des régions insensibles, mortes, et le malade, cependant, vit et peut encore parler".[18] Paul Morand: 1900 Paris 1931 p 6/7

[N 2 a, 5]

Lo que diferencia a las imágenes de las "esencias" de la fenomenología es su índice histórico (Heidegger busca en vano salvar la historia para la fenomenología abstractamente, por medio de la "historicidad".) Estas imágenes tienen que ser deslindadas completamente respecto de las categorías "histórico-espirituales", del así llamado hábito, del estilo, etc. Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un

---

15 Cf. *Sobre el concepto de historia*, XVII.

16 Georg Simmel, *Goethe*, Leipzig, 1913, esp. pp. 56-61.

17 *Urphänomen* es un concepto acuñado por Goethe.

18 "Estudiando esta época tan próxima y tan lejana, me comparo a un cirujano que opera con anestesia local; trabajo en regiones insensibles, muertas, y sin embargo el enfermo vive y puede hablar aún".

tiempo determinado; dice sobre todo que vienen a ser legibles en una época determinada. Y este advenir “a la legibilidad” es un determinado punto crítico del movimiento en su interior. Cada presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas con él: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo a reventar. (Este reventar no es otra cosa que la muerte de la *intentio*, que coincide, entonces, con el nacimiento del genuino tiempo histórico, del tiempo de la verdad.) No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación. En otras palabras: [la] imagen es la dialéctica en suspenso. Pues mientras la relación del presente con el pasado es una puramente temporal, la de lo sido con el ahora es dialéctica: no de naturaleza temporal, sino imaginal.[19] —Sólo las imágenes dialécticas son genuinamente históricas, es decir: no arcaicas. La imagen leída, vale decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en el grado más alto el sello del momento crítico, peligroso, que está en el fundamento de todo leer.

[N 3, 1][20]

Lo que corresponde es el decidido apartarse del concepto de la “verdad intemporal”. Pero la verdad no es —como afirma el marxismo— solamente una función temporal del conocimiento, sino que está ligada a un núcleo de tiempo, que está escondido en lo conocido y en el cognoscente a la vez. Esto es tan verdadero, que en todo caso lo eterno es antes un pliegue en el vestido que una idea.

[N 3, 2]

Registrar la historia del trabajo de los pasajes conforme a su desarrollo. Su componente propiamente problemático: no renunciar para nada a dar prueba imaginalmente de la exposición materialista de la historia como [una que es de] más alto sentido que la heredada.

[N 3, 3]

Formulación de Ernst Bloch a propósito del trabajo de los pasajes: “La historia muestra su marca de Scotland-Yard.<”> Fue en el contexto

[19] Empleamos este neologismo para el adjetivo *bildlich*; en N 3, 3 traducimos *bildhaft* por “imaginalmente”.
[20] Cf. *Sobre el concepto de historia*, XVII.

de una conversación en que yo exponía cómo este trabajo —de manera comparable a la fisión del átomo— libera las enormes fuerzas de la historia que están latentes en el "Érase una vez" de la historia clásica. La historia que mostraba la cosa "tal como en verdad había sido", fue el narcótico más fuerte del siglo.[21]

[N 3, 4]

"La verdad no se nos escapará", se dice en un sitio del epigrama de Keller.[22] Con ello queda formulado el concepto de verdad con el cual se rompe en estas exposiciones.

[N 3 a, 1][23]

"Protohistoria del siglo diecinueve": ésta no tendría ningún interés si se la entiende de manera tal que [se tratara] de reencontrar formas protohistóricas en el haber del siglo diecinueve. El concepto de una protohistoria del siglo diecinueve sólo tendría sentido allí donde el siglo diecinueve fuese expuesto como forma originaria de la protohistoria, por lo tanto, en una forma en la cual toda la protohistoria se reagrupase de nuevo modo en imágenes que hayan tenido vigencia en ese siglo pasado.

[N 3 a, 2]

¿Sería el despertar la síntesis a partir de la tesis de la conciencia del sueño y de la conciencia de la vigilia? Entonces, el momento del despertar sería idéntico con el "ahora del conocimiento", en que las cosas ponen su semblante verdadero —surrealista—. Así, en Proust es importante el poner la vida entera en el sitio de más alto grado de ruptura dialéctica de la vida, el despertar. Proust comienza con la exposición del espacio del que está en trance de despertar.

[N 3 a, 3]

"Si j'insiste sur ce mécanisme de la contradiction dans la biographie d'un écrivain..., c'est que la suite de sa pensée ne peut négliger les faits qui ont une logique différente de celle de sa pensée prise isolément. C'est qu'il n'est pas une idée à laquelle il tienne, qui tienne vraiment ... en face de faits

[21] Cf. *Sobre el concepto de historia*, XVI.
[22] El pasaje no ha sido localizado en el sitio que señala Benjamin.
[23] Cf. *Sobre el concepto de historia*, V.

primordiaux et très simples: qu'il y a une police et des canons face aux travailleurs, qu'il y a la guerre qui menace et le fascisme déjà qui règne... Il est de la dignitè d'un homme de soumettre ses conceptions à ces faits-là, et non pas de faire entrer ces faits-là par un tour de passe-passe dans ses conceptions, si ingénieuses qu'elles soient".[24] Aragon: "D'Alfred de Vigny à Avdeenko" (*Commune* II, 20 Avril 1935 p 808/09) Pero bien puede ser que yo, contradiciendo a mi pasado, establezca una continuidad con el [pasado] de otro, que, a su vez, como comunista, contradice a este [pasado]. En este caso: con el de Aragon, que en el mismo artículo reniega de su *Paysan de Paris*: "Et comme la plupart de mes amis, j'aimais ce qui est manqué, ce qui est monstre, ce qui ne peut pas vivre, ce qui ne peut pas aboutir... J'étais comme eux, je préférais l'erreur a son contraire"[25] p 807.

[N 3 a, 4]

En la imagen dialéctica está lo sido de una determinada época, pero siempre a la vez lo "desde siempre sido". Sin embargo, sólo se le aparece como tal, en cada ocasión, a una época completamente determinada: esto es, a aquélla en que la humanidad, restregándose los ojos, [re]conoce precisamente esta imagen onírica como tal. Es en este instante que el historiador se hace cargo de la tarea de interpretar el sueño.[26]

[N 4, 1]

Lo del libro de la naturaleza apunta a que se puede leer lo real como un texto. Así tiene que ser aquí con la realidad del siglo diecinueve. Abrimos el libro de lo acontecido.

[N 4, 2]

Tal como Proust empieza la historia de su vida con el despertar, así tiene que empezar toda exposición de la historia con el despertar, y en verdad

---

[24] "Si insisto en este mecanismo de la contradicción en la biografía de un escritor..., es debido a que la secuela de su pensamiento no puede olvidar los hechos que tienen una lógica diferente de aquella de su pensamiento tomado aisladamente. Es que no es una idea a la que él se apega, a que se adhiere verdaderamente... de cara a hechos primordiales y muy simples: el que estén la policía y los cañones frente a los trabajadores, que haya amenaza de guerra y que el fascismo reine ya... Pertenece a la dignidad de un hombre someter sus concepciones a esos hechos, y no hacer entrar esos hechos, por un pase de prestidigitación, en sus concepciones, por ingeniosas que sean".

[25] "Y como la mayor parte de mis amigos, yo amaba lo lisiado, lo monstruoso, lo que no puede vivir, lo que no puede llegar a término... Era como ellos, prefería el error a su contrario".

[26] En el original, "die Aufgabe der Traumdeutung", que contiene una alusión al título de la obra capital de Freud (*Die Traumdeutung*, *La interpretación de los sueños*).

no ha de tratar de ninguna otra cosa. Así trata ésta del despertar a partir del siglo diecinueve.

[N 4, 3]

La explotación de los elementos oníricos en el [momento del] despertar es el canon de la dialéctica. Ella es modelo para el pensador y obligación para el historiador.

[N 4, 4]

Raphael busca corregir la concepción marxista del carácter normativo del arte griego: "Si le caractère normatif de l'art grec est ... un fait historique s'expliquant ... nous devrons ... déterminer ... quelles furent les conditions spéciales qui amenèrent chaque renaissance, et quels furent, par conséquent, les facteurs spéciaux de ... l'art grec que ces renaissances acceptèrent comme modèle. Car la totalité de l'art grec n'a jamais possédé un caractère normatif; les renaissances ... ont leur propre histoire ... Seule une analyse historique peut indiquer l'èpoque à laquelle la notion abstraite d'une 'norme' ... de l'antiquité a pris naissance ... Celle-ci ne fut crée que par la Renaissance, c'est-à-dire par le capitalisme primitif, et accepté ensuite para le classicisme qui ... commença a lui assigner sa place parmi les enchaînements historiques. Marx n'a pas progressé sur cette voie dans la pleine mesure des possibilités du matérialisme historique".[27] Max Raphael: *Proudhon Marx Picasso* Paris (1933) p 178/79

[N 4, 5]

Lo peculiar de las formas técnicas de configuración (por oposición a las formas artísticas) es que su progreso y su logro es proporcional a la transparencia de su contenido social. (De ahí la arquitectura de vidrio.)

[N 4, 6]

[27] "Si el carácter normativo del arte griego es... un hecho histórico que tiene explicación... deberemos... determinar... cuáles fueron las condiciones especiales que trajeron cada renacimiento, y cuáles fueron, por consiguiente, los factores especiales del... arte griego que estos renacimientos aceptaron como modelo. Puesto que la totalidad del arte griego no ha poseído jamás un carácter normativo, los renacimientos... tienen su propia historia... Sólo un análisis histórico puede indicar la época en la cual la noción abstracta de una 'norma'... de la antigüedad ha llegado a nacer... Esta no fue creada más que por el Renacimiento, es decir, por el capitalismo primitivo, y aceptada en lo sucesivo por el clasicismo que... comenzó a asignarle su lugar entre los encadenamientos históricos. Marx no ha progresado en esta vía en la plena medida de las posibilidades del materialismo histórico".

Un pasaje importante en Marx: "Il est reconnu, en ce qui concerne... par example l'épopée... que... certaines expressions importantes de l'art ne sont possibles qu'à un degré peu développé de l'évolution artistique. Si cela est vrai des rapports entre les différents espèces de l'art, dans le domaine de l'art lui-même, il sera déjà moins surprenant que ce soit le cas pour les rapports entre la totalité du domaine de l'art et le développement général de la société". cit. sin indicación de lugar (¿tal vez *Teorías de la Plusvalía* I?) por Max Raphael: Proudhon Marx Picasso Paris (1933) p 160[28]

[N 4 a, 1]

La teoría marxista del arte: ora brutal, ora escolástica.

[N 4 a, 2]

Proposición de una estratificación de la superestructura en A. Asturaro: *Il materialismo storico e la sociologia generale* Genua 1904 (reseñado en *Die Neue Zeit* Stuttgart XXIII, I p 62 por Erwin Szabó): "Economía, familia y parentesco. Derecho. Guerra. Política. Moral. Religión. Arte. Ciencia."

[N 4 a, 3]

Curiosa manifestación de Engels sobre las "fuerzas sociales": "Una vez concebidas en su naturaleza, en las manos de los productores asociados pueden ser transformadas de dominadoras demoníacas en dóciles siervas". (!)[29] Engels: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*[30] 1882

[N 4 a, 4]

Marx, en el Epílogo a la segunda edición del "Capital": "La investigación tiene que apropiarse del material en detalle, analizar sus diversas formas de desarrollo e indagar su vinculación interna. Sólo después de haber llevado a

---

[28] El texto de Marx que cita Benjamin corresponde a la Introducción de la *Crítica de la economía política*, de 1857/58. (cf. *Marx / Engels Werkausgabe*, v. 13, Berlín, 1964, p. 640 y s. En versión directa del original alemán, el pasaje se lee del siguiente modo: "Acerca de ciertas formas del arte, p. ej., la epopeya, se reconoce, incluso, que... ciertas conformaciones significativas de éste sólo son posibles en un estadio no desarrollado del desarrollo del arte. Si éste es el caso en la relación de las diversas especies artísticas dentro del dominio mismo del arte, resulta ya menos sorprendente que sea el caso en la relación del dominio entero del arte con el desarrollo general de la sociedad".

[29] El signo de exclamación que intercala Benjamin se debe a su propio error en la trascripción. En lugar de la frase correcta, reproducida arriba, anota: "...pueden ser transformadas en las manos de los productores asociados y los dominadores demoníacos en dóciles siervas".

[30] *El desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia.*

cabo este trabajo, puede ser expuesto correspondientemente el movimiento real. Si esto resulta bien y si se refleja ahora la vida del material idealmente, podrá parecer que se trata de una construcción a priori". Karl Marx: *Das Kapital* I Berlin (1932) ed Korsch p 45

[N 4 a, 5]

Ha de exponerse la dificultad particular del trabajo histórico a propósito del tiempo después del término del siglo dieciocho. Desde el surgimiento de la gran imprenta, las fuentes se hacen inabarcables.

[N 4 a, 6]

Michelet gusta de ponerle al pueblo el nombre de "bárbaros": "Barbares. Le mot me plaît, je l'accepte".[31] Y de sus escritores dice: "Eux, ils aiment infiniment, et trop, se donnant parfois au détail, avec la sainte gaucherie d'Albert Durer, ou le poli excessif de Jean-Jacques, qui ne cache pas assez l'art; par ce détail minutieux ils compromettent l'ensemble. Il ne faut pas trop les blâmer; c'est le luxe de sève; cette sève... veut tout donner à la fois, les feuilles, le fruits et les fleurs, elle courbe et tord les rameaux. Ces défauts de grands travailleurs se trouvent souvent dans mes livres, qui 'ont pas leurs qualités. N'importe!"[32] J Michelet: *Le peuple* Paris 1846 XXXVI/XXXVII

[N 5, 1]

Carta de Wiesengrund 5 de agosto 1935: "La tentativa de reconciliar su momento del 'sueño' —como lo subjetivo en la imagen dialéctica— con la concepción de éste como modelo me ha llevado a algunas formulaciones...: en tanto que en las cosas muere su valor de uso, las alienadas son ahuecadas y acarrean consigo, como cifras, significaciones. De ellas se apodera la subjetividad en la medida en que deposita en ellas intenciones de deseo y de miedo. Por [el hecho de] que las cosas fenecidas se instituyan en imágenes de las intenciones subjetivas, se presentan como no pretéritas y eternas.

---

[31] "Bárbaros. La palabra me gusta, la acepto". Jules Michelet (1798-1874) fue un historiador inmensamente prolífico, partidario ferviente del ideario democrático, brillante escritor, autor de la monumental *Historia de la Revolución*, publicada en 7 volúmenes entre 1847 y 1853. La presente cita está tomada de *Le Peuple*, pequeña obra maestra de elocuencia, publicada en 1846.

[32] "Ellos aman infinitamente, y demasiado, entregándose a veces al detalle con la santa majadería de Alberto Durero, o con el pulimiento excesivo de Jean-Jacques, que no esconde lo suficiente el arte; en virtud de este detalle minucioso comprometen el conjunto. No hay que reprocharlos demasiado; es el lujo de savia; esta savia... quiere darlo todo de una vez, los frutos y las flores, curva y tuerce las ramas. Estos defectos de gran trabajador se encuentran a menudo en mis libros, que no tienen las cualidades de aquellos. ¡Qué importa!"

Las imágenes dialécticas son constelaciones entre unas cosas alienadas y una significación que entra [en ellas], deteniéndose en el instante de la indiferencia de muerte y significación. Mientras las cosas son despertadas para lo más nuevo en la apariencia, la muerte transforma las significaciones en las más antiguas". Ha de tenerse en consideración, a propósito de estas reflexiones, que en el siglo diecinueve la cantidad de las cosas "ahuecadas" crece a una velocidad antes no conocida, debido a que el progreso técnico pone fuera de curso a cada momento nuevos objetos de uso.

[N 5, 2]

"El crítico puede... arrancar de cada forma de la conciencia teórica y práctica y desarrollar, a partir de las formas propias de la realidad existente, la realidad verdadera como deber y finalidad de aquélla". Karl Marx: *Der historische Materialismus Die Frühschriften* hg von Landshut und Mayer Leipzig (1932) I p 225 (Marx an Ruge Kreuzenach September 1843) El arrancar de que habla Marx aquí no necesita empalmar con el último estadio de desarrollo. Puede ser emprendido en épocas remotamente pretéritas, cuyo deber y cuya finalidad no ha de exponerse, entonces, ciertamente, teniendo en cuenta el estadio de desarrollo subsiguiente, sino en ellas mismas, y como preformación de la finalidad de la historia.

[N 5, 3]

Engels dice (*Marx und Engels über Feuerbach*. Aus dem Nachlaß Marx-Engels-Archiv[33] hg von Riazanov I Frankfurt a/M (1928) p 300): "No olvidar que tampoco el derecho tiene una historia propia, como la religión". Lo que vale para estos dos, vale ante todo, de modo decisivo, para la cultura. Pensar las formas de existencia de la sociedad sin clases según la imagen de la humanidad cultural sería un contrasentido.

[N 5, 4]

"Nuestra divisa tiene... que ser: la reforma de la conciencia no a través de dogmas, sino a través del análisis de la conciencia mística, oscura para sí misma, ya sea que se presente en términos religiosos o políticos. Entonces se patentizará que el mundo tiene desde hace mucho el sueño de un cosa de la cual tiene que poseer sólo la conciencia para poseerla a ella [misma]

[33] *Marx y Engels sobre Feuerbach*. Ed. a partir de los documentos póstumos del legado Marx-Engels.

realmente". Karl Marx: *Der historische Materialismus Die Frühschriften* Hg von[34] Landshut und Mayer Leipzig (1932) I p 226/227 (Marx a Ruge Kreuzenach Septiembre 1843)

[N 5 a, 1]

La humanidad tiene que despedirse reconciliada de su pasado; y una forma de la reconciliación es la serenidad. "El régimen alemán actual..., la nadería del *ancien régime* expuesta a la mirada del mundo, ...ya no es más que el comediante de un orden mundial, cuyos verdaderos héroes han muerto. La historia es exhaustiva y atraviesa muchas fases cuando lleva a una vieja figura a la tumba. La última fase de una figura histórico-universal es su comedia. Los dioses de Grecia, que ya una vez habían sido heridos de muerte trágicamente en el Prometeo encadenado de Esquilo, tuvieron que morir otra vez cómicamente en los diálogos de Luciano. ¿Por qué esta marcha de la historia? Para que la humanidad se despida serenamente de su pasado". Karl Marx: *Der historische Materialismus Die Frühschriften*[35] Hg von Landshut und Mayer Leipzig (1932) I p 268 (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*[36]) El surrealismo es la muerte del último siglo en la comedia.

[N 5 a, 2]

Marx (*Marx und Engels über Feuerbach.* Aus dem Nachlaß Marx-Engels-Archiv[37] I Frankfurt a/M <1928> p 301): "No hay una historia de la política, del derecho, de la ciencia, etc., del arte, de la religión, etc."

[N 5 a, 3]

En "La Sagrada Familia" se dice del materialismo de Bacon: "La materia contempla risueñamente, en un resplandor poético-sensible, al hombre entero".

[N 5 a, 4]

"Je regrette de n'avoir pu traiter que d'une façon très incomplète les faits de la vie quotidienne, alimentation, vêtement, habitation, usages de famille, droit privé, divertissements, relations de société, qui ont toujours formé

[34] *El materialismo histórico. Escritos tempranos*, ed. por etc.
[35] *Ibid*.
[36] *Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.
[37] *Marx y Engels sobre Feuerbach*. Ed. a partir de los documentos póstumos del legado Marx-Engels.

l'intérêt principal de la vie pour l'énorme majorité des individus".[38] Charles Seignobos: *Histoire sincère de la nation française* Paris 1933 p XI

[N 5 a, 5]

ad notam una sentencia de Valéry: "Le propre de ce qui est vraiment général est d'être fécond".[39]

[N 5 a, 6]

La barbarie está alojada en el propio concepto de cultura: como el [concepto] de un tesoro de valores que ciertamente no se consideraba independiente del proceso de producción en que surgieron, pero sí independiente de aquél en que perduran. De este modo sirven a la apoteosis del úl<t>imo <?>, por bárbaro que éste pueda ser.

[N 5 a, 7]

Averiguar cómo se ha constituido el concepto de cultura, qué sentido tuvo en distintas épocas y a qué necesidades respondió su acuñación. Podría descubrirse que, en tanto designa la suma de los "bienes culturales", es de origen reciente; con certeza, por ejemplo, careció de él el clero que en la temprana Edad Media hizo su guerra de aniquilación contra los documentos de la Antigüedad.

[N 6, 1]

Michelet: un autor del cual una cita, donde quiera que se halle, hace olvidar al lector el libro en que se encuentra.

[N 6, 2]

Es de destacar el aderezo especialmente minucioso de los primeros escritos sobre los problemas sociales y caritativos, como Naville: *De la charité légale*, Frégier: *Des classes dangereuses*, etc.

[N 6, 3]

[38] "No me arrepiento de no haber podido tratar más que de una manera muy incompleta los hechos de la vida cotidiana, la alimentación, vestimenta, habitación, usanzas de familia, derecho privado, diversiones, relaciones de sociedad, que han constituido siempre el interés principal de la vida para la enorme mayoría de los individuos".

[39] "Lo propio de aquello que es verdaderamente general es ser fecundo".

“Je ne saurais trop insister sur le fait que, pour un matérialiste éclairé comme Lafargue, le déterminisme économique n’est pas l’”outil absolument parfait’ qui ‘peut devenir la clef de tous le problèmes de l’histoire’.”[40] André Breton: *Position politique du surréalisme* Paris (1935) p 8/9

[N 6, 4]

Todo conocimiento histórico puede ser representado en la imagen de una balanza que se mantiene en equilibrio, y uno de cuyos platillos está cargado con lo sido, y el otro con el conocimiento del presente. Mientras sobre el primero los hechos pueden estar acumulados de manera no poco vistosa o en suficiente cantidad, sobre la otra sólo es lícito que haya unos pocos pesos gravitantes, masivos.

[N 6, 5]

“La única actitud digna de la filosofía... en la edad industrial es... la reserva. La ‘cientificidad’ de un Marx no significa que la filosofía renuncie..., sino que significa que la filosofía se mantiene reservada, hasta que sea quebrantado el dominio de una realidad inferior.” Hugo Fischer: *Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft*[41] Jena 1932 p 59

[N 6, 6]

No carece de importancia [determinar] qué acentuación pone Engels, en el contexto de la concepción materialista de la historia, sobre la ‘clasicidad’. En pro de la demostración de la dialéctica en la evolución, apela a las leyes “que evidencian la propia marcha histórica efectiva, en cuanto que cada momento puede ser considerado en el punto de evolución de su plena madurez, de su clasicidad”. cit Gustav Mayer: *Friedrich Engels* Zweiter Band *Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa* Berlin <1933> p 434/5

[N 6, 7]

Engels en la carta a Mehring del 14 de julio de 1893: “Es esta apariencia de una historia autónoma de las constituciones políticas, de los sistemas jurídicos, de las representaciones ideológicas en cada dominio particular lo que más que nada obnubila a la mayor parte de la gente. Cuando Lutero

[40] “Yo no podría insistir demasiado sobre el hecho de que, para un materialista ilustrado como Lafargue, el determinismo económico no es el útil absolutamente perfecto que ‘puede convertirse en la clave de todos los problemas de la historia’”.

[41] *Karl Marx y su relación con el Estado y la economía.*

y Calvino "superan" la religión católica oficial, cuando Hegel ["supera"] a Fichte y a Kant, Rousseau, indirectamente con su *Contrat social*, al constitucionalista Montesquieu, se trata de un suceso que permanece al interior de la teología, de la filosofía, de la ciencia política, [que] representa una etapa en la historia de esos dominios del pensamiento y [que] no sale para nada del dominio [respectivo]. Y desde que llegó la ilusión burguesa de la eternidad y la condición de última instancia de la producción capitalista, incluso la superación de los mercantilistas por los fisiócratas y Adam Smith se ve como un mero triunfo del pensamiento, no como el reflejo en el pensamiento de hechos económicos transformados, sino como la correcta visión, por fin lograda, de condiciones efectivas [siempre y] por doquier existentes". Cit Gustav Mayer: *Friedrich Engels* Zweiter Band *Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa* Berlin p 450/51[42].

[N 6 a, 1]

"Lo que Schlosser podría haber dicho y habría dicho en contra de tales objeciones, sería esto: que en la vida, a grandes rasgos, en la historia, de manera distinta a como ocurre en la novela y en el cuento, no se aprende una superficial alegría de vivir si hay una plena serenidad de los sentidos y del espíritu; que de su consideración no se absorbe, desde luego, el desprecio misantrópico, pero sí una visión estricta del mundo y principios severos sobre el mundo; que el mundo constantemente ha producido una impresión semejante que lleva a la severidad y al rigor, al menos, en los más grandes enjuiciadores del mundo y de los hombres, que supieron medir, sobre [el patrón de] una vida propia interior, la externa, en un Shakespeare, un Dante, un Maquiavelo". G. G. Gervinus: *Friedrich Christoph Schlosser* Lpz 1861 [*Discursos conmemorativos alemanes*, al cuidado de Rudolf Borchardt [München 1925] p 312]

[N 6 a, 2]

Ha de explorarse el vínculo entre tradición y técnica multiplicativa. "Las tradiciones... se relacionan con [las] comunicaciones señaladas, como, entre éstas, sus multiplicaciones por medio de la pluma con las impresas, tal como [lo hacen] los duplicados sucesivos con las copias simultáneas de un libro". [Carl Gustav Jochmann:] *Ueber die Sprache Heidelberg* 1828 p 259/60 (Los retrocesos de la poesía).[43]

[N 6 a, 3]

[42] Citado también en *Eduard Fuchs…* (*G. S.*, II-2, p. 468).
[43] Cf. nuestra nota 30 a los "Apuntes sobre el concepto de historia", *supra*.

Roger Caillois: Paris, mythe moderne (*Nouvelle Revue Française* XXV, 284 1 mayo 1937 p 699) proporciona un catálogo de las investigaciones que tienen que ser emprendidas para seguir elucidando el objeto. 1) Descripciones de París que precedieron al siglo XIX (Marivaux, Rétif de la Bretonne) 2) La lucha entre girondinos y jacobinos sobre la relación de París con la provincia; la leyenda de los días de la Revolución en París 3) La policía secreta en el Imperio y bajo la Restauración 4) *Peinture morale* de París en Hugo, Balzac, Baudelaire 5) Descripciones objetivas de la ciudad: Dulaure, Du Camp 6) Vigny, Hugo (*Paris incendié* en el *Année terrible*)<,> Rimbaud.

[N 7, 1]

Hay que establecer la relación entre el presente espiritual y el "método" del materialismo dialéctico. No sólo que en el presente del espíritu se podrá demostrar siempre, como una de las más elevadas formas de relación adecuada, un proceso dialéctico. Además es decisivo que el dialéctico pueda considerar la historia no de otra manera que como una constelación de peligros de la que él, siguiendo su evolución con el pensamiento, está en cada momento a punto de apartarse.

[N 7, 2]

"La Révolution est un drame peut-être plus qu'une histoire, et le pathétique en est une condition aussi impérieuse que láuthenticité".[44] Blanqui (cit Geffroy: *L'enfermé* Paris 1926 I p 232)

[N 7, 3]

La necesidad de escuchar agudamente, durante muchos años, a cada cita, a cada pasajera mención de un libro.

[N 7, 4]

Contrastar la teoría de la historia con la observación de Grillparzer, que traduce Edmond Jaloux en "Diarios íntimos" (*Le Temps* 23 de mayo de 1937): "Lire dans l'avenir est difficile, mais voir *purement* dans le passé est plus difficle encore: je dis *purement*, c'est-à-dire sans mêler à ce regard

[44] "La Revolución es tal vez un drama más que una historia, y lo patético le es una condición tan imperiosa como la autenticidad".

restrospectif tout ce qui a eu lieu dans l'intervalle".[45] La "pureza" de la mirada no es tan difícil, como más bien imposible de lograr.

[N 7, 5]

Para el historiador materialista es importante diferenciar de la manera más estricta entre la construcción de un estado de cosas histórico y aquello que habitualmente se llama su "reconstrucción". La "reconstrucción" en la empatía es de un solo estrato. La "construcción" supone la "destrucción".

[N 7, 6]

Para que un trozo de pasado sea alcanzado por la actualidad, no ha de haber continuidad entre ellos.

[N 7, 7]

La pre-historia y la post-historia de un estado de hechos histórico aparecen en él mismo, en virtud de su exposición dialéctica. Más aun: todo estado de cosas histórico expuesto se polariza y se convierte en un campo de fuerzas en que se juega la confrontación entre su pre-historia y su post-historia. Se convierte en tal, al actuar en él la actualidad. Y así el estado de hechos histórico se polariza de acuerdo con pre- y post-historia siempre de nuevo, nunca de igual modo. Y lo hace fuera de sí mismo, en la actualidad: tal como un segmento que, cortado según la sección apolínea, sufre su partición fuera de sí mismo.

[N 7 a, 1]

El materialismo histórico no persigue ni una exposición homogénea de la historia ni una continua. En la medida en que la superestructura retro-actúa sobre la estructura, resulta que una historia homogénea, por ejemplo, la de la economía, no existe más que una de la literatura o de la ciencia jurídica. En la medida en que, por otra parte, las diversas épocas del pasado son afectadas en grados completamente diversos por el presente del historiador (a menudo el pasado más reciente no es afectado por él; el presente "no le hace justicia"), una continuidad de la historia es irrealizable.

[N 7 a, 2]

---

[45] "Leer en el porvenir es difícil, pero mirar *puramente* en el pasado es más difícil todavía: digo *puramente*, es decir, sin mezclar en esta mirada retrospectiva todo lo que ha tenido lugar en el intervalo".

Telescopización del pasado mediante el presente.

[N 7 a, 3]

La recepción de grandes obras de arte, múltiplemente admiradas, es un *ad plures ire*.

[N 7 a, 4]

La exposición histórica materialista lleva al pasado a poner al presente en una situación crítica.

[N 7 a, 5]

Es mi propósito resistir lo que Valéry llama "une lecture ralentie et hérissée de résistances d'un lecteur difficile et raffiné".[46] Charles Baudelaire: *Les fleurs du mal* Introduction de Paul Valéry Paris 1928 p XIII

[N 7 a, 6]

Mi pensamiento se comporta respecto de la teología como el secante respecto de la tinta. Está enteramente impregnado de ella. Pero si dependiese del secante, nada de lo que se escribe quedaría.

[N 7 a, 7]

Es el presente el que polariza el acontecer en pre-historia y post-historia.

[N 7 a, 8]

Sobre la cuestión de la inconclusión de la historia, carta de Horkheimer del 16 de marzo de 1937: "La afirmación de la inconclusión es idealista, si la conclusión no está incorporada en ella. La injusticia pasada ha ocurrido y está cerrada. Los muertos han sido matados efectivamente... Si se toma la inconclusión completamente en serio, hay que creer en el Juicio Final... Quizá subsista, en relación con la inconclusión, una diferencia entre lo positivo y lo negativo, de tal manera que sólo la injusticia, el terror, los dolores del pasado son irreparables. La justicia ejercida, las alegrías, las obras se relacionan de otra manera con el tiempo, pues su carácter positivo es ampliamente negado por la caducidad. Esto vale por lo pronto en la existencia individual, en la cual no es la dicha la que es sellada por la muerte, sino la desdicha". El

[46] "Una lectura retardada y herida de resistencias de un lector difícil y refinado".

correctivo de estos cursos de pensamiento reside en la consideración de que la historia no es únicamente una ciencia, sino, en grado no menor, una forma de la remembranza. Lo que la ciencia ha «establecido» puede modificarlo la remembranza. La remembranza puede convertir lo inconcluso (la dicha) en algo concluido, y lo concluido (el sufrimiento) en algo inconcluso. Esto es teología; pero en la remembranza hacemos una experiencia que nos prohíbe concebir la historia de modo fundamentalmente ateológico, así como tampoco nos es lícito buscar escribirla en conceptos inmediatamente teológicos.

[N 8, 1][47]

La función nítidamente regresiva que tiene la doctrina de las imágenes arcaicas para Jung sale a luz en el siguiente pasaje del ensayo "Sobre las relaciones de la psicología analítica con la obra de arte literaria": "El proceso creador... consiste en una vivificación inconsciente del arquetipo y en una... configuración del mismo que llega hasta la obra acabada. La configuración de la imagen primordial es, en cierta medida, una traducción a la lengua del presente... En esto reside la significación social del arte: ...hace emerger aquellas figuras que más le hacían falta al espíritu de la época. Desde la insatisfacción del presente se retrotrae la añoranza del artista, hasta que ha alcanzado aquel arquetipo en el inconsciente que es apropiado para compensar la... unilateralidad del espíritu de la época... Aquélla coge esta imagen y, al aproximarla... a la conciencia, modifica también su figura hasta que puede ser aprehendida por el hombre del presente en conformidad con su facultad de captación". CG Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*[48] Zürich Leipzig u Stuttgart 1932 p 71. Así acaba la teoría esotérica del arte haciendo "accesibles" los arquetipos al "espíritu de la época".[49]

[N 8, 2]

---

[47] Cf. *Sobre el concepto de la historia*, IV.

[48] *Problemas anímicos del presente*.

[49] La ocupación crítica de Benjamin con la obra de Carl Gustav Jung tuvo, en su momento, una fuerte importancia metodológica para el proyecto de los *Pasajes*. Una carta remitida a Scholem desde San Remo el 2 de julio de 1937 precisa el punto: "De momento, sólo voy a informarte de que las semanas en San Remo están dedicadas íntegramente al estudio de C. G. Jung. Es mi deseo fijar metódicamente ciertos fundamentos de los "Pariser Passagen" por medio de una controversia con las teorías de Jung, especialmente la de las imágenes arcaicas y la del inconsciente colectivo. Ello tendría, además de su importancia intrínseca, otra política y más pública; quizás hayas oído que Jung se ha puesto recientemente al lado del espíritu ario con una terapia expresamente a él reservada. El estudio de sus ensayos de comienzos de esta década —algunos de los cuales se remontan en parte a la anterior— muestran que estos servicios auxiliares al nacionalsocialismo estaban preparados desde hace tiempo. En esta ocasión pretendo seguir la huella del nihilismo médico en la literatura, el cual presenta una peculiar configuración: Benn, Céline, Jung. Por otra parte, aún no sé si es seguro que me encargue de este trabajo" (Walter Benjamin / Gershom Scholem, *Correspondencia 1933-1940*, *op. cit.*, p. 218 y s.). La referencia al "nihilismo médico"

Uno de los elementos que, como se puede reconocer hoy, primero fueron eruptivamente promovidos a la luz del día por el expresionismo alcanza en la producción de Jung una eficacia posterior y particularmente enfática. Es el de un nihilismo específicamente médico, que también aparece en las obras de Benn y que ha tenido un [representante] rezagado en Céline. Este nihilismo ha surgido del shock que proporciona el interior del cuerpo a aquél que tiene que tratar con él. El mismo Jung retrotrae el acrecentado interés en lo anímico al expresionismo, y escribe: "El arte expresionista ha anticipado proféticamente este cambio, tal como el arte aprehende intuitivamente por adelantado los cambios venideros". (*Seelenprobleme der Gegenwart* Zürich Lpz u Stuttgart 1932 p 415 — El problema anímico del hombre moderno). A este propósito no se deben perder de vista las relaciones que ha establecido Lukács entre expresionismo y fascismo. (cf K 7 a, 4)

[N 8, a 1]

La tradition, fable errante qu'on recueille,
Entrecoupée ainsi que le vent dans la feuille.[50]
VÍCTOR HUGO: *La fin de Satan* París 1886 p 235

[N 8, a 2]

Julien Benda cita en "*Un régulier dans le siècle*" la sentencia de Fustel de Coulanges: "Si vous voulez revivre une époque, oubliez que vous savez ce qui s'est passé après elle".[51] Esta es la *magna charta* secreta de exposición de la historia de la escuela historicista, y este agregado de Benda tiene escasa fuerza demostrativa: "Fustel n'a jamais dit que ces mœurs fussent bonnes pour comprendre le rôle d'une époque dans l´histoire".[52]

[N 8, a 3]

Explorar la pregunta de si subsiste una conexión entre la secularización del tiempo en el espacio y la visión alegórica. En todo caso, la primera está escondida, tal como queda claro en el último escrito de Blanqui, en

se precisa en el fragmento que sigue inmediatamente a éste. El estudio de la psicología junguiana fue prontamente desplazado, a instancias del Institut für Sozialforschung (instalado en Nueva York, y que financiaba la actividad de Benjamin como investigador) y, especialmente, debido a la insistencia de Horkheimer, en favor del trabajo sobre Baudelaire. El convoluto K de *La Obra de los Pasajes* contiene, en todo caso, algunos fragmentos relativos a Jung y al tema del "nihilismo antropológico".

[50] "La tradición, fábula errante que se recoge, / entrecortada como el viento entre las hojas".

[51] "Si queréis revivir una época, olvidad que sabéis lo que ha pasado después de ella".

[52] "Jamás ha dicho Fustel que estas costumbres fuesen buenas para comprender el papel de una época en la historia".

la "imagen del mundo de la ciencia natural" de la segunda mitad del siglo. (Secularización de la historia en Heidegger.)

[N 8, a 4]

Goethe ha visto venir la crisis de la formación burguesa. La enfrenta en el *Wilhelm Meister*. La caracteriza en la correspondencia con Zelter.

[N 8, a 5]

Wilhelm von Humboldt desplaza el centro de gravitación a las lenguas, Marx y Engels lo desplazan a las ciencias naturales. También el estudio de las lenguas tiene funciones económicas. Se contrapone al *commercium* cosmopolita; el de las ciencias naturales, por el contrario, al proceso de la producción.

[N 9, 1]

El método científico se caracteriza por desarrollar nuevos métodos al llevar hacia nuevos objetos. Al igual que la forma en el arte se caracteriza por desarrollar nuevas formas al llevar hacia nuevos contenidos. Una, y sólo una forma tiene una obra de arte, un, y sólo un método tiene un tratado sólo extrínsecamente.

[N 9, 2]

Acerca del concepto del "salvamento":[53] el viento del absoluto en el velamen del concepto. (El principio del viento es lo cíclico.) La posición del velamen es lo relativo.

[N 9, 3]

¿De qué son salvados los fenómenos? No solamente, y no tanto del desprestigio y el desprecio en que han caído, sino más bien de la catástrofe, tal como la exhibe muy a menudo un modo determinado de su transmisión, su "dignificación en cuanto que herencia". — Son salvados por la exhibición del salto [que hay] en ellos. — Hay una tradición que es catástrofe.

[N 9, 4]

[53] Traducimos *Rettung* por "salvamento" en atención a que el motivo que aquí está en juego —tal como lo hace ver el siguiente fragmento— es el *tà phainómena sózein*, "salvar los fenómenos", el tema platónico que, dentro de la obra de Benjamin, hace su primera aparición temática en el *Origen del drama barroco alemán* (1925); v. especialmente, *G. S.*, I-1, p. 213 y ss. En sitios posteriores empleamos también "rescate".

Lo más propio de la experiencia dialéctica es dispersar la apariencia (Schein) de lo siempre-igual, e incluso ya sólo [la] de la repetición, en la historia. La genuina experiencia política está absolutamente libre de esta apariencia.

[N 9, 5]

Para el dialéctico se trata de tener el viento de la historia del mundo en el velamen. Pensar en él quiere decir: izar las velas. Cómo sean izadas es lo que importa. Las palabras son sus velas. El cómo sean izadas las convierte en conceptos.

[N 9, 6]

La imagen dialéctica es una [imagen] relampagueante. Así como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad ha de aferrarse firmemente lo sido. El salvamento que de esa suerte —y sólo de esa suerte— se lleva a cabo, sólo se deja cumplir en aquello que al instante que sigue se ha perdido ya irremediablemente.[54] A este propósito, el pasaje metafórico de la introducción de Jochmann acerca de la mirada del vidente que se enciende en las cimas del pretérito.[55]

[N 9, 7]

Ser dialéctico significa tener el viento de la historia en el velamen. Las velas son los conceptos. Pero no basta con disponer de las velas. El arte de izarlas es lo decisivo.

[N 9, 8]

El concepto del progreso ha de ser fundado en la idea de la catástrofe. El que [las cosas] "sigan así", [eso] es la catástrofe. Esta no es lo que en cada momento está por delante, sino lo que en cada momento está dado. Así, Strindberg —¿en *Hacia Damasco*?—: el infierno no es algo que tengamos por delante —sino esta vida, aquí.

[N 9 a, 1]

---

[54] Cf. *Sobre el concepto de historia*, V.

[55] V., *supra*, nota 31 a los "Apuntes sobre el concepto de historia". El pasaje a que alude Benjamin es el de su introducción a *Los retrocesos de la poesía / De Carl Gustav Jochmann*, en que habla del olvido a que quedaron consagrados los escritos de este autor para la posteridad: "Al futuro, del que habla con palabras proféticas, le vuelve, por así decir, las espaldas, y su mirada de vidente se enciende en las cimas de las anteriores generaciones heroicas y de su poesía, que desaparecen cada vez más hondo en el pretérito" (*G. S.*, II-2, p. 577 y s.).

A las investigaciones materialistas es bueno darles una conclusión morigerada.

[N 9 a, 2]

Pertenece al rescate el agarre firme, brutal.

[N 9 a, 3]

La imagen dialéctica es aquella forma de<l> objeto histórico que satisface los requerimientos de Goethe con respecto al objeto de un análisis: patentizar una síntesis genuina. Es el archi-fenómeno de la historia.

[N 9 a, 4]

El reconocimiento o apología se afana por recubrir los momentos revolucionarios del curso de la historia. Lo que le importa es el establecimiento de una continuidad. Sólo concede valor a aquellos elementos de la obra que ya han pasado a su ulterior repercusión. Se le escapan los pasajes en los cuales se interrumpe la transmisión y, por lo tanto, sus asperezas y puntas, que le ofrecen un reparo al que quiere ir más allá de ellas.

[N 9 a, 5]

El materialismo histórico tiene que renunciar al elemento épico de la historia. Hace saltar la época de la cosificada "continuidad de la historia". Pero también hace saltar la homogeneidad de la época [misma]. La satura de material explosivo, es decir, [de] presente.[56]

[N 9 a, 6]

En toda obra de arte verdadera hay el sitio en que ésta sopla frío, a aquél que se sitúa en él, como el viento de una alborada venidera. Se sigue de ahí que el arte, al cual se lo veía a menudo como refractario a toda relación con el progreso, puede servir a su determinación genuina. El progreso no está domiciliado en la continuidad del curso temporal, sino en sus interferencias: allí donde algo verdaderamente nuevo se hace sentir por vez primera con la sobria frescura del alba.

[N 9 a, 7]

[56] Cf. Apéndice II.

Para el materialista histórico, cada época con la que se ocupe es sólo prehistoria de aquélla que a él mismo le concierne. Y precisamente por eso no hay para él en la historia la apariencia de la repetición, porque justamente los momentos del curso de la historia que más le importan se convierten, en virtud de su índice de "prehistoria", en momentos de este mismo presente, y cambian su propio carácter según que su determinación sea catastrófica o victoriosa.

[N 9 a, 8]

El progreso científico es siempre —como el histórico— solamente el primer paso de cada ocasión, nunca el segundo, tercero, o el [paso] n+1 —suponiéndose que estos últimos no pertenecieran al ejercicio de la ciencia, sino a su *corpus*—. Pero en verdad éste no es el caso, porque cada etapa en el proceso de la dialéctica (—al igual que cada una en el de la historia misma—), aun estando siempre condicionada por cada una de las precedentes, hace valer un giro fundamentalmente nuevo, que reclama un tratamiento fundamentalmente nuevo. El método dialéctico se caracteriza, pues, porque, al llevar hacia nuevos objetos, desarrolla nuevos métodos. Al igual que la forma en el arte se caracteriza por desarrollar nuevas formas al llevar hacia nuevos contenidos. Sólo [vista] desde fuera una obra de arte tiene una y *sólo* una forma, [y] un tratado tiene uno y *sólo* un método.

[N 10, 1]

Definiciones de conceptos históricos fundamentales: la catástrofe —haber perdido la oportunidad; el instante crítico —el *statu quo* amenaza con quedar preservado—; el progreso —la primera medida revolucionaria.

[N 10, 2]

Que el objeto de la historia sea hecha saltar del continuo del curso histórico es exigido por su estructura monadológica. Esta sólo se pone de manifiesto en el objeto que ha sido hecho saltar. Y esto lo hace en la figura de la confrontación (*Auseinandersetzung*) histórica, que constituye el interior (y, por decir así, los intestinos) del objeto histórico, y en la cual entran todas las fuerzas y los intereses históricos en remozada medida. En virtud de esta estructura monadológica del objeto histórico encuentra éste representada en su interior la propia pre-historia y post-historia (Así, por ejemplo, la pre-historia de Baudelaire, tal como se presenta

a la investigación presente, reside en la alegoría, su post-historia en el *Jugendstil).*

[N 10, 3][57]

Hay que poner en la base de la discusión con la historiografía y "apreciación" convencional la polémica contra la empatía (Grillparzer, Fustel de Coulanges).

[N 10, 4]

El sansimonista Barrault distingue entre *èpoques organiques* y *èpoques critiques*. La difamación del espíritu crítico comienza inmediatamente después del triunfo de la burguesía, en la Revolución de Julio.

[N 10, 5]

El momento destructivo o crítico en la historiografía materialista entra en vigencia al ser hecha saltar la continuidad histórica, con la cual se constituye por primera vez el objeto histórico. De hecho, en el curso continuo de la historia no se puede visualizar en absoluto un objeto de la historia. Y, desde siempre, la historiografía ha sencillamente extraído un objeto de este curso continuo. Pero eso sucedió sin principio, como recurso de urgencia; y lo primero para ella siempre era también volver a depositar el objeto en el *continuum* que recreó para sí en la empatía. La historiografía materialista escoge sus objetos sin mano débil. No los aferra, sino que los hace saltar del curso. Sus precauciones son de más largo alcance, sus acontecimientos más esenciales.

[N 10 a, 1]

[Pues] el momento destructivo en la historiografía materialista ha de ser concebido como reacción ante una constelación de peligros, que amenaza tanto a lo transmitido como al receptor de la transmisión. Esta constelación de peligros se contrapone a la exposición materialista de la historia; en ella estriba su actualidad, en ella tiene que acreditar ésta su presencia de espíritu. Una semejante exposición de la historia tiene como meta, para decirlo con Engels, salir "fuera del dominio del pensamiento".

[N 10 a, 2][58]

[57] Cf. *Sobre el concepto de historia*, XVII.
[58] Cf. *Sobre el concepto de historia*, VI.

Al pensar pertenece lo mismo el movimiento que la detención de los pensamientos. Allí donde el pensar llega al detenimiento en una constelación pletórica de tensiones, aparece la imagen dialéctica. Ella es la cesura en el movimiento del pensar. Naturalmente, su sitio no es uno cualquiera. Ha de buscárselo, en una palabra, allí donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es la mayor. Po<r> tanto, el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia es la imagen dialéctica. Es idéntico con el objeto histórico; justifica el que se lo haga saltar del *continuum* del curso de la historia.

[N 10 a, 3][59]

La forma arcaica de la protohistoria, que es evocada en toda época y que hoy mismo vuelve [a ser evocada] por Jung, es aquella que hace la apariencia en la historia tanto más encandiladora, cuanto que le señala la naturaleza como su patria.

[N 11, 1]

Escribir historia quiere decir darle a los guarismos de los años su fisonomía.

[N 11, 2]

El acontecer que rodea al historiador y en el cual toma parte estará en la base de su exposición como un texto escrito con tinta simpática. La historia que le presenta al lector constituye, por así decir, las citas en este texto, y sólo son estas citas las que están allí de un modo legible para cada cual. Escribir historia significa, pues, citar historia. Pero en el concepto del citar está [contenido] que el objeto histórico respectivo sea arrancado a su contexto.

[N 11, 3]

Sobre la doctrina de los elementos del materialismo histórico. 1) Objeto de la historia es aquél a propósito del cual el conocimiento es realizado como rescate. 2) La historia se descompone (*zerfällt*) en imágenes, no en historias. 3) Donde se cumple un proceso dialéctico, tenemos que hacer con una mónada. 4) La exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto del progreso. 5) El materialismo histórico apoya su

[59] Cf. *Sobre el concepto de historia,* XVII.

proceder en la experiencia, el sano entendimiento humano, la presencia de espíritu y la dialéctica. (Sobre la mónada N 10 a, 3)

[N 11, 4]

El presente determina en el objeto del pasado dónde se apartan su pre- y su post-historia, para aprehender su meollo.

[N 11, 5]

Probar por el ejemplo que la gran filología de los escritos del siglo pasado sólo puede ser ejercida por el marxismo.

[N 11, 6]

"Les régions qui ont été les premières éclairées, ne sont pas celles où elles [les sciences] ont fait le plus de progrès".[60] Turgot: *Œuvres* II Paris 1844 p 601/02 (Second discours sur les progès successifs de l'esprit humain) (1750). Este pensamiento juega un papel en la literatura posterior; también en Marx.

[N 11, 7]

En el siglo XIX, cuando la burguesía había conquistado sus posiciones de poder, el concepto del progreso debería haber perdido más y más las funciones críticas que originariamente le eran propias. (La doctrina de la selección natural ha tenido una significación decisiva en este proceso; con ocasión de ella, se desarrolló la opinión de que el progreso se cumple automáticamente. Favoreció, además, la extensión de<l> concepto de progreso al dominio total de la actividad humana.) En Turgot, el concepto de progreso tenía todavía funciones críticas. Ante todo, posibilitaba el llevar la atención del hombre hacia movimientos retrógrados en la historia. Turgot vio al progreso característicamente garantizado en el dominio de las investigaciones matemáticas.

[N 11 a, 1]

"Quel spectacle présente la succession des opinions des hommes! J'y cherche les progrès de l'esprit humain, et je n'y vois presque autre chose que

[60] "Las regiones que primeramente han sido esclarecidas no son aquellas en que ellas [las ciencias] han hecho más progreso".

l'histoire de ses erreurs. Pourquoi sa marche, si sûre dès les premiers pas dans l'étude des mathématiques, est-elle dans tout le reste si chancelante, si sujette à s'égarer?... Dans cette progression lente d'opinions et d'erreurs... je crois voir ces premières feuilles, ces enveloppes que la nature a données à la tige naissante des plantes, sortir avant elles de la terre, se flètrir successivement à la naissance d'autres enveloppes, jusqu'à ce qu'enfin cette tige paraisse et se couronne de fleurs et de fruits, image de la tardive vérité".[61] Turgot: *Œuvres* II Paris 1844 (*Second discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*) p 600/01

[N 11 a, 2]

Un *limes* del progreso existe todavía en Turgot: "Dans les derniers temps... il falliat revenir par la perfection au point où les premiers hommes avaient été conduits par un instinct aveugle; et qui ne sait que c'est là le suprême effort de la raison?".[62] Turgot *lc* p 610 En Marx, este *limes* está todavía presente; después se pierde.

[N 11 a, 3]

Ya en Turgot se hace visible que el concepto de progreso se rige con arreglo a la ciencia, pero que tiene su correctivo en el arte (en el fondo, el arte tampoco puede ser considerado irrestrictamente bajo el concepto del retroceso; el ensayo de Jochmann tampoco lleva a cumplimiento esta visión de manera irrestricta). Ciertamente, Turgot exime al arte de una manera distinta a como se lo haría hoy: "La connaissance de la nature et de la vérité est infinie comme elles. Les arts, dont l'objet est de nous plaire, sont bornés comme nous. Le temps fait sans cesse èclore de nouvelles découvertes dans les sciences; mais la poésie, la peinture, la musique, ont un point fixe, que le génie des langues, l'imitation de la nature, la sensibilité limitée de nos organes déterminent... Les grands hommes du siècle d'Auguste y arrivèrent et sont

[61] "¡Qué espectáculo presenta la sucesión de opiniones de los hombres! Busco en ella el progreso del espíritu humano, y no veo casi ninguna otra cosa que la historia de sus errores. ¿Por qué su marcha, tan segura desde los primeros pasos en el estudio de las matemáticas, es tan vacilante en todo lo demás, tan sujeta a extraviarse?... En esta lenta progresión de opiniones y de errores... creo ver esas primeras hojas, esas envolturas que la naturaleza ha dado al tallo naciente de las plantas, salir antes que ellas de la tierra, marchitarse sucesivamente al nacer otras envolturas, hasta que al fin aparece el talle y se corona de flores y de frutos, imagen de la verdad tardía".

[62] "En los primeros tiempos... era preciso volver, por medio de la perfección, al punto al cual los primeros hombres habían sido conducidos por un instinto ciego; ¿y quién no sabe que ése es el supremo esfuerzo de la razón?"

encore nos modèles".[63] Turgot: *Œuvres* II Paris 1844 (*Second discours sur les progès successifs de l'esprit humain*) p 605/06 ¡Luego, una renuncia programática a la originalidad en el arte!

[N 12, 1]

"Il est des parties dans les arts de goût qui ont pu se perfectionner avec le temps, témoin la perspective, qui dépend de l'optique. Mais la couleur locale, l'imitation de la nature, l'expression même des passions, sont de tous les temps".[64] Turgot: *Œuvres* II Paris 1844 (*Plan du second discours sur l'histoire universelle*) p 658.

[N 12, 2]

Representación militante del progreso: "C'est n'est pas l'erreur qui s'oppose aux progrès de la vérité. Ce sont la mollesse, l'entêtement, l'esprit de routine, tout ce qui porte à l'inaction. — Les progrès même des arts les plus pacifiques chez les anciens peuples de la Grèce, et dans leurs républiques, étaient entremêlés de guerres continuelles. On y était comme les Juifs bâtissant les murs de Jérusalem d'une main, combattant de l'autre. Les esprits étaient toujours en activité, les courages toujours excités, les lumières y croissaient chaque jour".[65] Turgot: *Œuvres* II Paris 1844 p 673 (*Pensées et fragments*)

[N 12, 3]

A la presencia de ánimo como categoría política se le hace justicia de manera grandiosa en estas palabras de Turgot: "Avant que nous avons appris que les choses sont dans une situation déterminée, elles ont déjà changé plusieurs fois. Ainsi nous apercevons toujours les événements trop tard,

---

[63] "El conocimiento de la naturaleza y de la verdad es infinito como ellas. Las artes, cuyo objeto es complacernos, son limitadas como nosotros. El tiempo hace surgir sin cesar nuevos descubrimientos en las ciencias, pero la poesía, la pintura, la música, tienen un punto fijo, que determinan el genio de las lenguas, la imitación de la naturaleza, la sensibilidad limitada de nuestros órganos... Los grandes hombres del siglo de Augusto lo alcanzaron y son todavía nuestros modelos."

[64] "Hay partes en las artes del gusto que han podido perfeccionarse con el tiempo, como testimonia la perspectiva, que depende de la óptica. Pero el color local, la imitación de la naturaleza, la expresión misma de las pasiones, son de todos los tiempos".

[65] "No es el error el que se opone a los progresos de la verdad. Son la molicie, la obstinación, el espíritu rutinario, todo lo que lleva a la inacción. — Los propios progresos de las artes más pacíficas en los antiguos pueblos de Grecia, y en sus repúblicas, estaban entremezcladas con guerras continuas. Se estaba, como los judíos, erigiendo los muros de Jerusalén con un mano y combatiendo con la otra. Los espíritus estaban siempre en actividad, las valentías excitadas siempre, las luces los cruzaban a cada día".

et la politique a toujours besoin de prévoir, pour ainsi dire, le présent".[66] Turgot: *Œuvres* II Paris 1844 p 673 (*Pensées et fragments*)

[N 12 a, 1]

"El paisaje... fundamentalmente alterado del siglo XIX ha permanecido visible hasta hoy, al menos en sus huellas. Ha sido configurado por el ferrocarril... Dondequiera que se muestren hermanados montaña y túnel, abismo y viaducto, torrente y teleférico, río y puente férreo..., están los puntos de concentración de este paisaje histórico... En toda su rareza, testimonian que la naturaleza no se sumió, bajo el triunfo de la civilización técnica, en el anonimato y la ausencia de imagen, que la pura construcción del puente o del túnel quedó en sí... como hito del paisaje, sino que a su lado comparecieron inmediatamente el río o la montaña, y no como un vencido junto a su vencedor, sino, antes bien, como una potencia amistosa... El ferrocarril, que atraviesa los portales sin murallas de los cerros... parece... retornar a su propia patria, en la cual reposa la materia de la que él mismo fue hecho". Dolf Sternberger: *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*[67] Hamburg 1938 p 34/35.

[N 12 a, 2]

El concepto de progreso tenía que repugnar a la teoría crítica de la historia desde el momento en que ya no fue aplicado como patrón a determinadas transformaciones históricas, sino que debía medir la tensión entre un comienzo legendario y un fin legendario de la historia. En otras palabras: tan pronto como el progreso se convierte en signatura del transcurso de la historia en su totalidad, su concepto ingresa en el contexto de una hipóstasis acrítica, en lugar de entrar en el contexto de un cuestionamiento crítico. Este último contexto se reconoce en la consideración concreta de la historia por delinear el retroceso al menos con tanta agudeza, [cuanta pueda emplear en] poner en el campo visual un progreso cualquiera. (Así Turgot, Jochmann)

[N 13, 1]

[66] "Antes que hayamos aprendido que las cosas están en una situación determinada, éstas han cambiado ya muchas veces. Así, siempre nos apercibimos muy tarde de los sucesos, y la política tiene siempre necesidad de prever, por decir así, el presente".

[67] *Panorama o Perspectivas del siglo XIX.*

Lotze como crítico del concepto de progreso: "Frente a la afirmación, gustosamente creída, de un progreso de la humanidad en línea recta, una reflexión más cautelosa se ha... visto urgida, desde hace mucho, a descubrir que la historia avanza sinuosamente en líneas espirales; unos epicicloides empujan a otros; en breve, jamás se careció de sutiles tapujos para el reconocimiento de que la impresión de conjunto de la historia no es depuradamente sublime [erhebender], sino, preponderantemente, melancólica. Una consideración desprejuiciada habrá de asombrarse siempre, ante todo, de cuántos bienes de la cultura y cuánta belleza original de la vida... han sucumbido para no volver nunca jamás." Hermann Lotze: *Mikrokosmos* III Lpz 1864 p 21

[N 13, 2]

Lotze como crítico del concepto de progreso: "No hay... más claro pensamiento para pensar distribuida la educación en la hilera de las generaciones humanas, y permitirles gozar de los frutos a las más tardías, que surgieron del inmerecido esfuerzo y, a menudo, de la miseria de las anteriores. Aun inspirado por sentimientos nobles, es insensato el entusiasmo que mira en menos las aspiraciones de las épocas y los hombres particulares, y sobre todo soslayar su desventura, con tal de que la humanidad, en general, progrese... No puede haber ningún progreso... que no sea un incremento de felicidad y perfección en los mismos ánimos que antes padecieron bajo una condición imperfecta". Hermann Lotze: *Mikrokosmos* III Lpz 1864 p 23 Si la representación del progreso a través de la totalidad del transcurso de la historia es propia de la burguesía saturada, en Lotze se acusan las reservas de quien ha sido forzado a una posición defensiva. Cf., en cambio, Hölderlin: "Amo la generación de los siglos venideros".[68]

[N 13, 3]

Una frase que da que pensar: "A las peculiaridades más dignas de nota del ánimo humano", dice Lotze, "pertenece... junto a tantos egoísmos en el individuo, la universal falta de envidia de todo presente respecto de su futuro". Esta falta de envidia apunta a que la imagen de felicidad que tenemos está teñida hasta lo más hondo por el tiempo que es aquel de nuestra vida. La felicidad sólo podemos representárnosla en el aire que hemos respirado,

[68] El pasaje se encuentra en una carta de Hölderlin a su hermano, fechada en la primera mitad de septiembre de 1793 (cf. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*. Herausgegeben von Michael Knaupp, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, v. II, p. 507).

entre los hombres que han vivido con nosotros. En otras palabras, junto a la representación de la felicidad —esto es lo que nos enseña ese hecho notable— oscila la representación de la redención. Esta felicidad está fundada precisamente en el desconsuelo y precisamente en el abandono que han sido nuestros. Dicho de otro modo, nuestra vida es un músculo que tiene fuerza suficiente para contraer todo el tiempo histórico. O, de otra suerte aun, la genuina concepción del tiempo histórico reposa enteramente en la imagen de la redención. (La frase está en Lotze: *Mikrokosmos* III Lpz 1864 p 49)

[N 13 a, 1][69]

Rechazo del pensamiento del progreso en la consideración religiosa de la historia: "La historia, a través de todos sus movimientos, podría no alcanzar una meta que no reside en su propio plano, y nosotros nos eximiríamos del esfuerzo de buscar a lo largo suyo un progreso que ella estaría destinada a cumplir, no en esta longitud, sino en cada uno de sus puntos singulares, hacia lo alto". Hermann Lotze: *Mikrokosmos* III Lpz 1864 p 49.

[N 13 a, 2]

Vinculación del pensamiento del progreso con el de la redención en Lotze: "Puesto que el sentido del mundo se trastrocaría en contrasentido, rehusamos el pensamiento de que el trabajo de generaciones transitorias sólo beneficiaría, al infinito, a aquellas que las suceden, pero que para ellas mismas se perdería irrecuperablemente" (p 50). Esto no debe ser "si el mundo mismo no ha de aparecer, con toda la agitación de su desarrollo histórico, como un barullo incomprensible y vano... Que el progreso de la historia, no importa de qué misteriosa manera, ocurra también para ella: sólo esta fe nos permite hablar de una humanidad del modo en que lo hacemos" (p 51). Lotze denomina a éste "el pensamiento de una... preservación y restitución" (p 52).

[N 13 a, 3]

La historiografía de la cultura ha surgido, según Bernheim, del positivismo comtiano; la *Historia de Grecia* de Beloch (<vol. I> segunda edición 1912) [es], según él, un ejemplo escolar de influjo comtiano. La historiografía positivista "descuidó... el Estado y los sucesos políticos, a cambio de lo cual

[69] Cf. *Sobre el concepto de historia*, II.

vio en el desarrollo intelectual general de la sociedad el único contenido de la historia... ¡La elevación... de la historia de la cultura a único objeto digno de investigación histórica!" Ernst Bernheim: *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung*[70] Tübingen 1918 p 8.

[N 14, 1]

"La catégorie logique du temps ne domine pas le verbe autant qu'on pourrait le croire'. Si étrange que cela paraisse, l'expression de l'avenir ne semble pas se situer sur le même plan de l'esprit humain que celles du passé et du présent. '...Le futur n'a souvent pas d'expression propre, ou s'il en a une c'est une expression compliquée et qui n'est pas parallèle à celle du présent et du passé.' ... 'On n'a aucune raison de croire que l'indoeuropéen préhistorique ait jamais possédé un vrai futur...' (Meillet)".[71] Jean-Richard Bloch: *Langage d'utilité, langage poétique* (*Encyclopédie française* XVI 16-50, 10).

[N 14, 2]

Simmel roza, con la antinomia entre el concepto de cultura y los dominios de autonomía del idealismo clásico, un hecho muy importante. La recíproca separación de las tres autonomías preservó al idealismo clásico de pergeñar el concepto de cultura, que le ha prestado tanta ayuda a la barbarie. Simmel dice sobre el ideal de cultura: "Lo esencial... es... que éste suprime el valor intrínseco de la realización estética, científica, ética, ...y aun de la religiosa, para incorporarlas a todas como elementos o piezas al desarrollo del ser humano por sobre su condición natural". Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*[72] Lpz 1900 p 476/77.

[N 14, 3]

"Jamás ha habido un periodo de la historia en que la educación que le es peculiar hubiese penetrado la humanidad entera o, al menos, el conjunto de aquel único pueblo que es su portador preferencial. Todos los grados y matices de rudeza ética, embotamiento espiritual y miseria corpórea han estado presentes junto al educado refinamiento de la vida... y al libre goce

[70] *Las concepciones medievales del tiempo en su influencia sobre la política y la historiografía.*
[71] "'La categoría lógica del tiempo no domina el verbo tanto como podría creerse'. Por extraño que ello parezca, la expresión del futuro no parece situarse en el mismo plano del espíritu humano que aquellas del pasado y del presente. '...El futuro no tiene, a menudo, expresión propia.' ... 'No se tiene razón para creer que el indoeuropeo prehistórico hubiese poseído jamás un verdadero futuro...' (Meillet)."
[72] *Filosofía del dinero.*

de las ventajas del orden burgués". Hermann Lotze: *Mikrokosmos* III Lpz 1864 p 23/24.

[N 14 a, 1]

Al punto de vista de que "basta ya de progreso, cuando... sobre la amplia base de una incultura que, tomada en su conjunto, permanece siempre igual, sube cada vez más la cultura de una pequeña minoría", sale al paso Lotze con la pregunta: "¿Cómo, bajo tales supuestos, puede hablarse de una historia de la humanidad?" Lotze: *Mikrokosmos* III Lpz 1864 p 25.

[N 14 a, 2]

"El modo en que la cultura de antaño es transmitida casi únicamente" lleva de vuelta, como dice Lotze, "en camino recto a aquello cuyo contrario debería ser el fin del trabajo histórico; me refiero a la formación de un instinto de cultura, que coge cada vez más y más elementos de la moralidad, y los sustrae a la actividad espontánea como posesión que se ha vuelto inerte" (p 28). Correspondientemente: "El progreso de la ciencia no es... de modo inmediato un progreso de la humanidad; lo sería, si con el incremento del contenido de verdad acumulado aumentara también la participación de los hombres en él... y la claridad de la mirada de conjunto que ellos tienen sobre aquél". Lotze *lc* p 29.

[N 14 a, 3]

Lotze sobre la humanidad: "No se puede decir de ella que llegue a ser lo que es con conciencia de su llegar a ser, y con el recuerdo de sus estados anteriores." Lotze *lc* p 31.

[N 14 a, 4]

La visión de la historia de Lotze estaría emparentada con la de Stifter. "Que aquel querer de los individuos carente de reglas es siempre limitado en su realización por condiciones generales sustraídas al arbitrio, las cuales residen... en las leyes de la vida espiritual en general, en el firme orden de la naturaleza." Lotze *lc* p 34.

[N 14 a, 5]

Para comparar con el Prefacio de Stifter a las «Piedras variopintas»<:> "Tenons d'abord pour certain qu'un grand effet est toujours dû à une grande cause, jamais à une petite".[73] *Histoire de Jules César* I Paris 1865 (Napoléon III).

[N 14 a, 6]

Una fórmula que acuña Baudelaire para la conciencia del tiempo que hay en la embriaguez del hashish puede aplicarse a la determinación de una conciencia histórica revolucionaria; él habla de una noche en la que fue absorbido por los efectos del hashish: "Si longue qu'elle dût me paraître... il me semblait toutefois qu'elle n'avait duré que quelques secondes, ou même qu'elle n'avait pas pris place dans l'éternité".[74] (Baudelaire, *Œuvres*, éd. Le Dantec, Paris 1931) I p 298/299.

[N 15, 1]

Los vivientes de cada tiempo se ven a sí mismos en el mediodía de la historia. Se aprontan a prepararle un almuerzo al pretérito. El historiador es el heraldo que convida a los finados a la mesa.

[N 15, 2]

Sobre la dietética de la historiografía. El contemporáneo que reconoce cuán largamente ha podido prepararse la miseria que irrumpe sobre él —y mostrarle esto tiene que preocuparle cordialmente al historiador— adquiere una alta visión de sus propias fuerzas. Una historia que lo instruye de esta manera no lo entristece, antes bien lo refuerza. Tampoco surge de la tristeza, a diferencia de aquella que tenía en mente Flaubert cuando anotó la confesión: "Peu de gens devineront combien il a fallu etre triste pour ressusciter Carthage".[75] La pura *curiosité* surge de la tristeza y la profundiza.

[N 15, 3]

Ejemplo de una perspectiva "histórico-cultural" en el peor sentido. Huizinga habla de la consideración <de la> vida del bajo pueblo en las pastoral<es> del medioevo tardío. "A ello pertenece también el interés por

[73] "Ante todo, tengamos por cierto que un gran efecto se debe siempre a una gran causa, jamás a una pequeña".
[74] "Por larga que pudiera parecerme... se me hacía, sin embargo, como si no hubiese durado más que unos segundos, o incluso que no hubiese tenido lugar en la eternidad".
[75] "Pocas gentes adivinarán cuán triste se ha requerido ser para resucitar a Cartago". Cf. *Sobre el concepto de historia*, VII.

lo harapiento, que... ya empieza a agitarse. Las miniaturas de calendario acentúan llenas de complacencia las gastadas rodillas de los segadores en el trigal, o la pintura, los andrajos de los mendigos... Aquí empieza la línea que conduce, a través de los grabados de Rembrandt y los niños pordioseros de Murillo, a los tipos callejeros de Steinlen". J Huizinga: *Herbst des Mittelalters*[76] München 1928 p 448. Naturalmente, se trata más bien de un fenómeno muy específico.

[N 15, 4]

"Le passé a laissé de lui-même dans les textes littéraires des images comparables à celles que la lumière imprime sur une plaque sensible. Seul l'avenir possède des révélateurs assez actifs pour fouiller parfaitement de tels clichés. Mainte page de Marivaux ou de Rousseau enferme un sens mystérieux, que les premiers lecteurs ne pouvaient pleinement déchiffrer".[77] André Monglond: *Le préromantisme français I* "Le héros préromantique" Grenoble 1930 p XII.

[N 15 a, 1]

Una delatora visión del progreso en Hugo: *Paris incendié* (*L'année terrible*):

"Quoi! tout sacrifier! quoi! Le grenier du pain!
Quoi! La Bibliothèque, arche où l'aube se lève,
Insondable A B C de l'idéal, où rêve,
Accoudé, le progrès, ce lecteur éternel..."[78]

[N 15 a, 2]

Acerca del estilo al que habría que aspirar: "C'est par les mots familiers que le style mord et pénètre dans le lecteur. C'est par eux que les grandes pensées ont cours et son présumées de bon aloi, comme l'or et l'argent

---

[76] *El otoño de la Edad Media*.

[77] "El pasado ha dejado de sí, en los textos literarios, imágenes comparables a las que la luz imprime sobre una placa sensible. Sólo el porvenir posee reveladores suficientemente activos para registrar perfectamente tales clisés. Mucha página de Marivaux o de Rousseau encierra un sentido misterioso, que los primeros lectores no podían descifrar plenamente".

[78] *París incendiado (El año terrible)*:

"¡Qué! ¡Sacrificarlo todo! ¡Qué! ¡El granero del pan!
¡Qué! La Biblioteca, arca en que el alba se eleva,
Insondable A B C del ideal, o sueño,
reclinado, el progreso, ese eterno lector..."

marqués d'une empreinte connue. Ils inspirent de la confiance pour celui qui s'en sert à rendre ses pensées plus sensibles; car on reconnaît à un tel emploi de la langue commune un homme qui sair la vie et les choses, et qui s'en tient rapproché. De plus, ces mots font le style franc. Ils annoncent que l'auteur s'est depuis longtemps nourri de la pensée ou du sentiment exprimé, qu'il se les est tellement appropiés et rendues habituels, que les expressions les plus communes lui suffisent pour exprimer des idées devenues vulgaires en lui par une longue conception. Enfin, ce qu'on dit en paraît plus vrai; car rien n'est aussi clair, parmi les mots, que ceux qu'on nomme familiers, et la clarté est tellement un des caractères de la vérité que souvent on la prenda pour elle".[79] Nada más sutil que el consejo de ser claro para por lo menos parecer verídico. El consejo de escribir sencillamente, que se imparte<,> agravado frecuentemente por el rencor, tiene, dado así, la más alta autoridad. J Joubert: *Œuvres* Paris 1883 II p 293 du style XCIX

[N 15 a, 3]

Una estilística de la cual valiese la pena hablar, se daría para quien pudiese desarrollar la dialéctica de los preceptos de Joubert. Así recomienda Joubert el uso de los *mots familiers*,[80] pero advierte contra la *langue particulière*[81] que "n'exprime que des choses relatives à nos mœurs présentes<">.[82] (*du style* LXVII (lc p 286))

[N 16, 1]

"Toutes les belles paroles sont susceptibles de plus d'une signification. Quand un beau mot présente un sens plus beau que celui de l'auteur, il faut l'adopter".[83] J. Joubert: *Œuvres* Paris 1883 II p 276 (*su style* XVII)

[N 16, 2]

[79] "Es a través de las palabras familiares que el estilo muerde y penetra en el lector. Es a través de ellas que los grandes pensamientos tienen curso y se los presume de buena ley, como el oro y la plata marcadas por un sello conocido. Inspiran confianza a quien se sirve de ellas para expresar sus pensamientos más sensibles; pues en tal empleo de la lengua común se reconoce a un hombre que conoce la vida y las cosas, y que se mantiene próximo a ellas. Además, esas palabras constituyen el estilo franco. Anuncian que el autor se ha nutrido desde hace tiempo del pensamiento o del sentimiento expresado, que se ha apropiado de ellos y los ha tornado habituales, de manera tal que las expresiones más comunes le bastan para expresar ideas que se han vuelto vulgares en él en virtud de una larga concepción. En fin, lo que se dice parece más verdadero; pues no hay palabras más claras que las que se denomina familiares, y la claridad es a tal punto uno de los caracteres de la verdad, que a menudo se la toma por ella".

[80] "palabras familiares".

[81] "lengua particular".

[82] "no expresa más que cosas relativas a nuestras costumbres presentes".

[83] "Todas las palabras hermosas son susceptibles de más de una significación. Cuando una palabra hermosa presenta un sentido más bello que el del autor, es preciso adoptarlo".

Con respecto a la economía política, Marx caracteriza preferentemente "aquel elemento en ella que es mera reproducción del fenómeno como representación del mismo" como su "elemento vulgar". Cit. Korsch:[84] Karl *Marx ms* (Manuscrito) II p 22. Este elemento vulgar debe denunciarse también en las otras ciencias.

[N 16, 3]

Concepto de la naturaleza en Marx: "Si en Hegel... 'la naturaleza física irrumpe igualmente en la historia universal', Marx concibe la naturaleza desde un comienzo en categorías sociales. La naturaleza física no irrumpe inmediatamente en la historia universal, sino mediatamente como un proceso de producción material que, desde su origen, no se produce sólo entre hombre y naturaleza, sino, al mismo tiempo, entre hombre y hombres. O, para hacerse comprender también por los filósofos: en lugar de la naturaleza pura, colocada como supuesto de toda actividad humana (la *natura naturans* económica), aparece por doquier, como 'materia' social, en la ciencia social estricta de Marx, la naturaleza mediada y transformada por la actividad humana social —y, por tanto, modificable y transformable en el presente y en el futuro— en cuanto producción material (la *natura naturata* económica)". Korsch *lc* III, 3

[N 16, 4]

Korsch ofrece la siguiente modificación de la fórmula de la tríada hegeliana por Marx: "La 'contradicción' hegeliana es reemplazada por la lucha de las clases sociales, la 'negación' dialéctica por el proletariado, y la 'síntesis' dialéctica por la revolución proletaria". Korsch *lc* III p 45.

[N 16, 5]

Limitación de la concepción materialista de la historia en Korsch: "Con las transformaciones del modo de producción material se transforma también el sistema de las mediaciones que existe entre la base material y su superestructura política y jurídica y las formas sociales de conciencia que le corresponden. Por eso, los asertos generales de la teoría materialista de

[84] Kart Korsch (1886-1961), filósofo y político marxista alemán, tiene como la principal de sus obras *Marxismo y Filosofía* (1923). Ingresado al Partido Comunista en 1920 después de otras militancias anteriores, fue resistido y finalmente expulsado a causa de su interés por revitalizar teóricamente el marxismo y por posiciones políticas que fueron consideradas ultra-izquierdistas.

la sociedad sobre nexos tales como el de *economía y política* o el de *economía e ideología* y conceptos generales tales como *clases y lucha de clases* tienen... para las diversas épocas, una diversa significación y son válidos en la forma determinada en que fueron enunciados por Marx para la sociedad burguesa actual, y, en sentido estricto, sólo para ésta... Sólo para la sociedad burguesa actual, en la cual las esferas de *economía y política* están formalmente separadas una de otra por completo, y los obreros son, en cuanto ciudadanos del Estado, libres y tienen iguales derechos, posee la demostración científica de su persistente falta de libertad real en la esfera económica el carácter de un descubrimiento teorético". Korsch III p 21/22

[N 16 a, 1]

Korsch plantea "la afirmación aparentemente paradójica, pero... atingente, con vistas a la última y más madura forma de la ciencia marxiana, de que en la teoría materialista de la sociedad de Marx el conjunto de las relaciones sociales que los sociólogos burgueses tratan... como dominio autónomo, ya es... explorado, en conformidad con su contenido objetivo..., por la ciencia histórica y social de la economía. La ciencia materialista de la sociedad de Marx no es, en esa medida, sociología, sino economía". Korsch *lc* III p 103.

[N 16 a, 2]

Una cita de Marx sobre la variabilidad de la naturaleza (en Korsch *lc* III p 9): "Hasta las diferencias de la especie, como las diferencias raciales, etc... pueden y tienen que ser históricamente apartadas".

[N 16 a, 3]

Doctrina de la superestructura según Korsch: "Para la determinación del tipo específico de relaciones y conexiones que subsisten entre la 'base' económica y la 'superestructura' jurídica y política en conjunto con las 'correspondientes' formas de conciencia, no basta, en esta forma general, ni la determinación conceptual filosófica de la causalidad 'dialéctica', ni la 'causalidad' científico-natural complementada con 'efectos recíprocos'. La ciencia natural del siglo XX ha aprendido que las relaciones 'causales', de cuyo establecimiento para un dominio determinado se ocupa el investigador que actúa en éste, no son definibles en modo alguno en la forma de un concepto o una ley universal de causalidad, sino que tienen que ser determinadas

‘específicamente’ para cada dominio particular.* [v. al pie del fragmento] La determinación científica más exacta de las conexiones aquí presentadas es hoy todavía una tarea del porvenir..., cuyo punto esencial no está, otra vez, en la formulación teórica, sino que tiene que estar en la aplicación y comprobación continua de los principios implícitamente contenidos en la obra de Marx. Sobre todo no ha de aferrarse uno temerosamente a los giros, que a menudo tienen sólo un sentido figurativo, con los cuales ha descrito Marx las conexiones particulares que existen aquí, como una relación de ‘base’ y ‘superestructura’, como ‘correspondencias’ etc... En todos estos casos los conceptos de Marx no son concebidos, tal como, entre los marxistas posteriores, lo entendieron de la manera más clara Sorel y Lenin, como nuevas cadenas dogmáticas: condiciones establecidas a priori, que tuvieron que ser disueltas por una investigación materialista emergente en una determinada secuencia, sino como una orientación completamente no dogmática para la investigación y la acción”. Korsch: *Karl Marx ms* III p 93-96.

* A esto corresponden p. ej. las preguntas insinuadas al final de la Introducción de 1857 p 779 ss del ‘desarrollo desigual’ de diversos dominios de la vida social: desarrollo desigual de la producción material respecto de la artística (y de los diversos géneros artísticos entre sí), relación de los Estados Unidos con Europa en términos de formación educativa, desarrollo desigual de las relaciones de producción en cuanto relaciones jurídicas, etc.

[N 17]

Concepción materialista de la historia y filosofía materialista: “Los epígonos marxistas han separado las fórmulas de la concepción... materialista de la historia que fueron aplicadas por Marx y Engels... sólo a la investigación de la sociedad burguesa, y que fueron trasladadas con una correspondiente ampliación a otras épocas históricas, de esta aplicación particular, o incluso de toda aplicación histórica, y han hecho del así llamado ‘materialismo histórico’ una teoría sociológica... general. Desde este... aplanamiento... de la teoría materialista de la sociedad faltaba sólo un paso para llegar a la representación que todavía hoy, o justamente hoy vuelve a considerar necesario sustentar la ciencia histórica y económica de Marx no sólo con una filosofía social general, sino incluso con una concepción de mundo materialista general.... y total, abarcadora de naturaleza y sociedad; esto es, hablando con Marx, retrotraer las... formas científicas hasta las cuales se ha desarrollado, entre tanto, el contenido... real del materialismo filosófico del siglo XVIII otra vez a los ‘enunciados filosóficos de los materialistas

sobre la materia'. La ciencia materialista de la sociedad... no requiere... de ninguna fundamentación filosófica de esa laya. Éste, el más importante progreso... de Marx, ha sido desconocido también, en la secuela, por... marxistas 'ortodoxos'... Con ello han incorporado... su propio atraso filosófico en la teoría de Marx, que conscientemente ha progresado desde la filosofía hacia la ciencia. En forma casi grotesca aparece este destino histórico de la ortodoxia marxiana, de modo tal que, en su defensa contra los ataques revisionistas, arriba en todos los puntos capitales a la posición del adversario, cuando el representante principal de esta dirección..., Plekhanov, cae al fin, en su búsqueda de la 'filosofía' que subyace al marxismo, en exponer al marxismo como 'un spinozismo (liberado por Feuerbach de su agregado teológico)'". Korsch *lc* III p 29-31.

[N 17 a]

Korsch cita a Bacon, del *Novum organum*: "'Recte enim veritas temporis filia dicitur non auctoritas'.[85] El había fundado sobre esta autoridad de todas las autoridades, el tiempo, la superioridad de la nueva ciencia experimental burguesa frente a la ciencia dogmática de la Edad Media". Korsch *lc* p 72.

[N 18, 1]

A efectos del uso positivo, Marx reemplaza el postulado trascendente de Hegel, de que la verdad tiene que ser concreta, por el principio racional de la especificación... El verdadero interés radica... en los rasgos específicos por los cuales cada sociedad histórica determinada se diferencia de las notas comunes de toda sociedad en general, y en lo cual consiste, pues, su desarrollo... Así... una ciencia estricta de la sociedad no puede formar sus conceptos universales por simple abstracción de algunas notas y aseguramiento de otras, más o menos arbitrariamente escogidas, de la forma histórica dada de la sociedad burguesa. Puede llegar al conocimiento de lo universal contenido en esta particular forma de sociedad sólo por la investigación exacta de todas las condiciones históricas de su emergencia a partir de otro estado social y a partir de condiciones la modificación de su forma presente suscitada bajo condiciones determinadas, exactamente establecidas... Por lo tanto, las únicas leyes genuinas en la ciencia de la sociedad son las leyes del desarrollo". Korsch *lc* p 49-52.

[N 18, 2]

[85] "Pues, en efecto, dícese la verdad hija del tiempo, y no autoridad".

El genuino concepto de la historia universal es el mesiánico. La historia universal en la acepción de hoy es cosa de oscurantistas.

[N 18, 3]

El ahora de la cognoscibilidad es el instante del despertar. (Jung quiere mantener el despertar lejos del sueño.)

[N 18, 4]

Sainte-Beuve se declara, en su caracterización de Leopardi, "persuadé... que la critique littéraire n'a toute sa valeur et son originalité que lorsqu'elle s'applique à des sujets dont on possède de près et de longue main le fond, les alentours et toutes les circonstances". C-A Sainte-Beuve: *Portraits contemporains*[86] IV Paris 1882 p 365. Opuestamente, ha de considerarse qué valor puede tener la exclusión de ciertas condiciones de las que aquí se requieren. La falta de sensibilidad para los últimos matices del texto mismo puede llevar al observador a recorrer tanto más atentamente los detalles más finos en las relaciones sociales que están en la base de la obra de arte. Además, la insensibilidad respecto de los matices más finos puede procurarle tanto más a quien afecta una cierta superioridad frente a otros críticos, mediante la fijación más nítida de los contornos del poema, cuanto que la sensibilidad para los matices no se vincula siempre con las dotes analíticas.

[N 18 a, 1]

Exteriorizaciones críticas sobre el progreso técnico se encuentran tempranamente. L'auteur du traité de *l'Art* (¿Hipócrates?): "Je pense que le désir... de l'intelligence, c'est de découvrir quelqu'une des choses qui sont encore ignorées, *s'il est meilleur de les avoir écouvertes que de ne l'avoir fait*".[87] Leonardo da Vinci: "Comment et pourquoi je n'écris pas ma manière d'aller sous l'eau, aussi longtemps que je puis rester sans manger: si je ne le publie ni ne le divulgue, c'est à cause de la méchanceté des hommes, que s'en serviraient pour assassiner au fond des mers, en ouvrant les navires et les submergeant avec leur équipage".[88] Bacon: "Dans... *La Nouvelle Atlantide*... il

[86] "persuadido... de que la crítica literaria no tiene todo su valor y su originalidad más que cuando se aplica a temas acerca de los cuales se posee, de cerca y de lejos, el fondo, las inmediaciones y todas las circunstancias". *Retratos contemporáneos*.

[87] El autor del tratado *Del Arte*...: "Pienso que el deseo... de la inteligencia es descubrir alguna de las cosas que aún se ignoran, *si es mejor haberlas descubierto que no haberlo hecho*".

[88] "Cómo y por qué no escribo mi manera de andar bajo el agua, por tanto tiempo como pueda estar sin alimentarme: si no la publico ni divulgo es a causa de la perversidad de los hombres, que se

confie à une commission spécialemente choisie le soin de décider lesquelles déntre les inventions nouvelles seront publiées et lesquelles seront gardés secrètes".[89] Pierre-Maxime Schuhl: *Machinisme et philosophie* Paris 1938 p 7 et 35 — "Les avions de bombardement nous rappellent ce que Léonard de Vinci attendait de l'homme volant, qui devait s'élever 'pour chercher de la neige à la cime des monts et revenir en épandre sur les pavés de la ville tout vibrants de chaleur, l'été'".[90]

[N 18 a, 2]

Puede ser que la continuidad de la tradición sea apariencia. Pero entonces precisamente la constancia de esta apariencia de constancia funda la continuidad en ella.

[N 19, 1]

Proust, con ocasión de una cita (de una carta de Balzac a M. de Forgues), que probablemente extrajo de Montesquiou, a propósito de este úl<t>imo. (El pasaje contendría una errata de escritura o de imprenta discorde al sentido.) "Il y a déjà quinze jours que je l'avais" [*sc* la citation] "supprimée de mes épreuves... Mon livre sera sans doute trop peu lu pour qu'il ait risqué de défraichir votre citation. Aussi l'ai je retirée moins pour vous que pour la phrase elle-même. Je pense, en effet, qu'il existe pour toutes les belles phrases un droit imprescriptible qui les rend inaliénables à tout acquéreur, autre que celui qu'elles attendaient par une destination qui est de leur destinée".[91] *Correspondance générale de Marcel Proust* I Lettres à Robert de Montesquiou Paris 1930 p 73/74.

[N 19, 2]

servirían de ella para asesinar en el fondo de los mares, abriendo los navíos y sumergiéndolos con su tripulación".

[89] "En... *La Nueva Atlántida*... confía a una comisión especialmente escogida la tarea de decidir cuáles de las invenciones nuevas serán publicadas y cuáles se guardarán en secreto".

[90] "Los aviones bombarderos nos recuerdan lo que Leonardo esperaba del hombre volador, el cual debía elevarse 'para buscar nieve en la cima de los montes y volver a difundirla sobre los adoquines de la villa, vibrantes de calor, en el verano.'"

[91] "Hace quince días ya que la había [*sc* la cita] suprimido de mis pruebas... Mi libro será, sin duda, muy poco leído por haberse arriesgado a ajar vuestra cita. Y también, la he retirado más por vos que por la frase misma. Pienso, en efecto, que existe para todas las bellas frases un derecho imprescriptible que las vuelve inalienables a todo comprador, distinto de aquél que ellas aspiraban en virtud de una destinación que pertenece a su destino".

Lo patológico en la representación de la "cultura" se pone de manifiesto de la manera más insistente en el efecto que la enorme bodega del magazín de antigüedad de cuatro pisos ejerce en Rafael, el héroe de la *Peau de chagrin*,[92] que se pasea por ella. "L'inconnu compara d'abord... trois salles gorgées de civilisation, de cultes, de divinités, de chefs-d'œuvre, de royautés, de débauches, de raison et de de folie, à un miroir pleine de facettes dont chacune représentait un monde... La vue de tant d'existences nationales ou individuelles, attestés par ces gages humains qui leur survivaient, acheva d'engourdir les sens du jeune homme... Cet océan de meubles, d'inventions, de modes, d'œuvres, des ruines lui composaient un poème sans fin... Il s'accrochait à toutes les joies, sasissait toutes les douleurs, s'emparait de toutes les formules d'existence en éparpillant... généreusement sa vie et ses sentiments sur les simulacres de cette nature plastique et vide... Il étouffait sous les débris de cinquante siècles évanouis, il était malade de toutes ces pensées humaines, assassiné par le luxe et les arts... Semblable en ses caprices à la chimie moderne qui résume la création par un gaz, l'âme ne compose-t-elle pas de terribles poisons par la rapide concentration de ses jouissances... ou de ses idées? Beaucoup d'hommes ne périssent-ils pas sous le foudroiement de quelque acide moral soudainement épandu dans leur être intérieur?"[93] Balzac *La peau de chagrin* ed Flammarion Paris p 19; 21/22; 24.

[N 19, 3]

Algunas tesis de Focillon, que saltan a la vista. La teoría materialista del arte está, ciertamente, interesada en la dispersión de esta vistosidad. "L'état de la vie des formes ne se confond pas de plein droit avec l'état de la vie sociale. Le temps qui porte l'œuvre d'art ne la définit pas dans son principe ni dans la particularité de sa forme"[94] (p 93). "L'action combinée de la monarchie

---

[92] *Piel de zapa*, de Honoré de Balzac.

[93] "El desconocido comparó primeramente... tres salas ahítas de civilización, de cultos, de divinidades, de obras maestras, de realezas, de corrupciones, de razón y de locura, con un espejo de muchas facetas, cada una de las cuales representaba un mundo... La vista de tantas existencias nacionales o individuales, testimoniadas por estas prendas humanas que las sobrevivieron acabó por entorpecer los sentidos del joven... Este océano de muebles, de invenciones, de modas, de obras, de ruinas le componían un poema sin fin... Se aferraba a todos los gozos, asumía todos los dolores, se apoderaba de todas las fórmulas de existencia diseminando... generosamente su vida y sus sentimientos sobre los simulacros de esta naturaleza plástica y vacía... Se asfixiaba bajo los desechos de cincuenta siglos desvanecidos, estaba enfermo de todos estos pensamientos humanos, asesinado por el lujo y las artes... Parecida en sus caprichos a la química moderna que resume la creación por medio de un gas, ¿no se compone el alma de terribles venenos por la rápida concentración de sus goces... o de sus ideas? ¿No perecen muchos hombres bajo la fulminación de algún ácido moral súbitamente expandido en su ser interior?"

[94] "El estado de la vida de las formas no se confunde de pleno derecho con el estado de la vida social. El tiempo que comporta la obra de arte no la define en su principio ni en la particularidad de su forma".

capétienne, de l'épiscopat et des gens de villes dans le développement des cathédrales gothiques montre quelle influence décisive peut exercer le concours des forces sociales. Mais cette action si puissante est inapte à résoudre un problème de statique, à combiner un rapport de valeurs. Le maçon qui banda deux nervures de pierre croisées à angle droit sous le clocher nord de Bayeux..., l'auteur du chœur de Saint-Denis furent des calculateurs travaillant sur des solides, et non des historiens interprètes du temps. [!!] L'étude la plus attentive du milieu le plus homogène, le faisceau de circonstances le plus étroitement serré ne nous donnent pas le dessin des tours de Laon"[95] (p 89). Habría que adherirse a esta reflexión para evidenciar, primero, la diferencia entre la teoría del medio y la teoría de las fuerzas productivas, y, luego, la diferencia entre una "reconstrucción" y una interpretación histórica de las obras (Henri Focillon: *Vie des formes* Paris 1934).

[N 19 a, 1]

Focillon sobre la *technique*: "Elle était pour nous comme l'observatoire d'où la vue et l'étude pouvaient embrasser dans la même perspective le plus grande nombre d'objets et la plus grande diversité. C'est qu'elle est susceptible de plusieurs acceptions, on peut la considérer comme une force vivante, ou bien comme une mécanique, ou encore comme un pur agrément. Elle n'était pour nous ni l'automatisme du 'métier' ni... les recettes d'une 'cuisine', mais une poésie toute d'action et... le moyen des métamorphoses. Il nous a toujours paru que... l'observation des phénomènes d'ordre technique non seulement nous garantissait une certaine objectivité contrôlable, mais encore qu'elle nous portait au cœur des problèmes, en les posant pour nous dans les mêmes termes et sous le même angle que pour l'artiste".[96] El

---

[95] "La acción combinada de la monarquía capeta, del episcopado y de los habitantes de las villas en el desarrollo de las catedrales góticas muestra qué influencia decisiva puede ejercer el concurso de las fuerzas sociales. Pero esta acción tan poderosa es inadecuada para resolver un problema de estática, para combinar una relación de valores. El albañil que tensó dos nervaduras de piedra cruzadas en ángulo recto bajo el campanario norte de Bayeux..., el autor del coro de Saint-Denis fueron calculadores trabajando en sólidos, y no historiadores intérpretes de la época. [!!] El estudio más atento del medio más homogéneo, el haz de circunstancias más estrechamente apretadas no nos dan el diseño de las torres de Laon".

[96] "Ella era para nosotros como el observatorio de donde la vista y el estudio podrían abarcar en la misma perspectiva el mayor número de objetos y la mayor diversidad. Es que ella es susceptible de muchas acepciones, se la puede considerar como una fuerza viviente, o bien como una mecánica, o incluso como un puro adorno. No era para nosotros ni el automatismo del 'oficio' ni... las recetas de una 'cocina', sino toda una poesía de acción y... el medio de las metamorfosis. Siempre nos ha parecido que... la observación de fenómenos de orden técnico no sólo nos garantiza una cierta objetividad controlable, sino que incluso nos lleva al corazón de los problemas, *poniéndonoslos en los mismos términos y bajo el mismo ángulo que para el artista*."

pasaje destacado por el autor designa el error esencial. Henri Focillon: *Vie des formes* Paris 1934 p 53/54.

[N 19 a, 2]

"L'activité d'un style en voie de se définir... on la présente généralement comme une 'évolution', ce terme étant pris dans son acception la plus générale et la plus vague. Alors que cette notion était contrôlée... avec soin par les sciences biologiques, l'archéologie la recueillai... comme un procédé de classement. J'ai montrée ailleurs ce qu'elle [l'évolution] avait de dangereux par son caractère faussement harmonique, par son parcours unilinéaire, par l'emploi dans les cas douteux... de l'expédient des 'transitions', par l'incapacité de faire place à l'énergie révolutionnaire des inventeurs".[97] Henri Focillon: *Vie des formes* Paris 1934 p 11/12.

[N 20]

[97] La "actividad de un estilo en vías de definirse... es presentada generalmente como una 'evolución', tomándose este término en su acepción más general y más vaga. En tanto que esta noción era controlada ... con esmero por las ciencias biológicas, la arqueología la tomaba... como un procedimiento de clasificación. He mostrado en otro lugar lo que ella [la evolución] tenía de peligrosa por su carácter falsamente armónico, por su decurso unilineal, por el empleo, en los casos dudosos..., del expediente de las 'transiciones', por la incapacidad para hacer sitio a la energía revolucionaria de los inventores".

Apéndice I

<Fragmento teológico-político>

Noticia preliminar

<*Theologisch-politisches Fragment*>, en: W. B., *Gesammelte Schriften*, II-1, pp. 203 204. Los editores Tiedemann y Schweppenhäuser abogan fundadamente por la datación de este texto alrededor de 1920/21, en contra de la opinión de Adorno, que lo fechaba en 1938, cuando le fue leído —según su propio testimonio— por Benjamin. Parecido tiempo de redacción señala también Scholem, que considera el texto característico del periodo en que Benjamin trabó una estrecha relación con el "mundo del judaísmo". El título es una propuesta del mismo Adorno, sobre cuya aceptación por Benjamin no existe ninguna prueba.

<Fragmento teológico-político>

Sólo el Mesías mismo consuma todo acontecer histórico, y en este sentido: sólo y primeramente él libera,[1] consuma, crea la relación de ese [acontecer] con lo mesiánico mismo. Por eso nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Históricamente visto, no es meta, sino fin.[2] Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios, por eso la teocracia no tiene sentido político, sino únicamente un sentido religioso. Haber negado la significación política de la teocracia con toda intensidad es el mayor mérito del "Espíritu de la Utopía" de Bloch.[3]

El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinarias esenciales de la filosofía de la historia. Y es que está condicionada desde ella una concepción mística de la historia, cuyo problema puede ser representado en una imagen. Si una dirección de la flecha designa la meta hacia la cual actúa la *dynamis* de lo profano, y otra la dirección de la intensidad mesiánica, entonces la búsqueda de felicidad de la humanidad libre tiende ciertamente a alejarse de aquella dirección mesiánica; pero al igual que una fuerza puede, en su camino, favorecer a otra [que está] en el camino contrario, así el orden de lo profano [puede favorecer] la venida del reino mesiánico. Así, pues, lo profano ciertamente no es una categoría del reino, pero sí una categoría, y una de las más atinentes, de su silentísima aproximación. Pues en la felicidad todo lo terreno aspira a su ocaso, y sólo en la felicidad le está destinado hallar el ocaso. — Entre tanto, la intensidad mesiánica inmediata del corazón, del hombre individual interior, transita, desde luego, a través de la infelicidad, en el sentido del sufrir. A la *restitutio in integrum* religioso-espiritual,[4] que introduce en la inmortalidad, corresponde una mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso, y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca,[5] caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su

---

[1] El vocablo *erlösen* trae el sentido religioso fundamental de "salvar", "redimir". Etimológicamente significa soltar o liberar de toda sujeción, fijeza y atadura.

[2] Benjamin propone una distinción entre "meta" (*Ziel*) y "fin", "término" (*Ende*), acentuando que su concepción de la historia no tiene un carácter teleológico, sino interruptivo.

[3] Ernst Bloch (1885-1977) publicó *Geist der Utopie* en 1918. La segunda versión, de 1923, es la que sirve de base para el texto definitivo publicado en la edición de las obras completas (E. Bloch, *Gesamtausgabe in 16 Bänden*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977).

[4] *Geistlich* designa lo relativo a la religión, es decir, a la espiritualidad por oposición a lo profano. Se distingue de *geistig*, lo espiritual por oposición a lo material o corpóreo.

[5] *Vergehend*: lo que pasa, lo transeúnte y transitorio.

totalidad temporal; el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad, pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad.

Afanarse en pos de ésta, incluso en aquellos grados del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial cuyo método ha de llamarse nihilismo.

Apéndice II

Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador (Primer Capítulo)

Noticia preliminar

Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker (en: W. B., *G. S.*, II-1, pp. 465-505, y, para lo que aquí traducimos, pp. 465-469) fue precedido por el estudio que dedicó Benjamin a la obra de Fuchs[1] entre 1934 y 1936, a partir de un encargo que le hiciera Max Horkheimer para la *Zeitschrift für Sozialforschung* (*Revista de Investigación Social*) del célebre instituto de Frankfurt. El ensayo fue redactado entre enero y febrero de 1937, y publicado ese mismo año en la mencionada revista (Cuaderno 2, pp. 346-381) y en separata.

[1] Fuchs (1870-1940), abogado, publicista y coleccionista, se unió tempranamente al proscrito Partido Socialista Obrero Alemán, precursor del Partido Socialdemócrata de Alemania. Formó un notable acervo de caricaturas y de grabados eróticos, y el fruto más célebre de sus investigaciones en estos campos fue la *Historia ilustrada de la moral sexual desde la Edad Media hasta el presente* (*Illustrierte Sittengeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart*), publicada en 3 volúmenes entre 1909 y 1912.

Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador

(Primer capítulo)

La obra de la vida de Eduard Fuchs pertenece al pasado más reciente. Una mirada retrospectiva a esta obra contiene todas las dificultades que trae consigo la tentativa de rendir cuenta del pasado reciente. Es a la vez el pasado próximo de la teoría marxista del arte lo que aquí está en cuestión. Y esto no facilita las cosas. Pues, al contrario de la economía marxista, esta teoría no tiene todavía una historia. Los maestros, Marx y Engels, no han hecho nada más que indicarle aquí un campo vasto a la dialéctica materialista. Y los primeros que lo acometieron, un Plekhanov, un Mehring, recibieron la enseñanza de los maestros sólo indirectamente o al menos tarde. La tradición que lleva a Marx a través de Wilhelm Liebknecht a Bebel ha redundado mucho más en provecho del lado político del marxismo que del [lado] científico. Mehring[2] pasó por el nacionalismo y luego por la escuela de Lassalle; y cuando por primera vez entró al partido, reinaba en él, según la confesión de Kautsky, "teóricamente todavía un poco más, un poco menos de lassalleanismo vulgar. De un pensamiento marxista consecuente, aparte de algunas personalidades aisladas, no se hablaba".[3] Sólo tardíamente, en el ocaso de la vida de Engels, entró Mehring en contacto con aquel. Por su parte, Fuchs se topó ya temprano con Mehring. En la relación de ambos se perfila por vez primera una tradición en las indagaciones histórico-espirituales del materialismo histórico. Pero el campo de trabajo de Mehring, la historia de la literatura, sólo tenía, en el ánimo de ambos investigadores, pocos puntos de contacto con el de Fuchs. Y de mayor peso aun es la diferencia de sus predisposiciones. Mehring era una naturaleza erudita; Fuchs, un coleccionista.

Hay muchas especies de coleccionistas; además, en cada cual hay un caudal de impulsos a la obra. Como coleccionista, Fuchs es ante todo un pionero: el fundador de un archivo único de historia de la caricatura, del arte

[2] Formado inicialmente en la filología clásica, Franz Mehring (1846-1919) fue historiador, periodista y político, se afilió a las posiciones revolucionarias sólo en su etapa madura, haciéndose militante del Partido Socialdemócrata Alemán en 1891. Autor de *Die Lessing-Legende* (*La leyenda de Lessing*, 1892), además de diversos trabajos de historiografía, escribió una biografía de Marx (*Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, *Karl Marx. Historia de su vida*, 1918). (Nota del traductor.)
[3] Kart Kautsky, Franz Mehring. En: *Die Neue Zeit*. XXII. Stuttgart 1904, I p. 103 a 104.

erótico y del cuadro de costumbres. Pero más importante es otro hecho, y complementario: Fuchs se hizo coleccionista. Esto es, como pionero de la visión materialista del arte. Y lo que hizo de este materialista un coleccionista fue la sensibilidad más o menos clara para una situación histórica en que se vio colocado. Era la situación del propio materialismo histórico.

Se expresa en una carta que Friedrich Engels envió a Mehring en la misma época en que Fuchs obtenía su primera victoria de publicista en una oficina de redacción socialista. La carta data del 14 de julio de 1893 y entre otras cosas puntualiza: "Es esta apariencia de una historia autónoma de las constituciones políticas, de los sistemas jurídicos, de las representaciones ideológicas en cada dominio particular lo que más que nada obnubila a la mayor parte de la gente. Cuando Lutero y Calvino "superan" la religión católica oficial, cuando Hegel ["supera"] a Fichte y a Kant, Rousseau, indirectamente con su *Contrat social*, al constitucionalista Montesquieu, se trata de un suceso que permanece al interior de la teología, de la filosofía, de la ciencia política, [que] representa una etapa en la historia de esos dominios del pensamiento y [que] no sale para nada del dominio [respectivo]. Y desde que llegó la ilusión burguesa de la eternidad y la condición de última instancia de la producción capitalista, incluso la superación de los mercantilistas por los fisiócratas y Adam Smith se ve como un mero triunfo del pensamiento, no como el reflejo en el pensamiento de hechos económicos transformados, sino como la correcta visión, por fin lograda, de condiciones efectivas [siempre y] por doquier existentes".[4]

Engels se vuelve contra dos cosas: primero, contra la costumbre de presentar en la historia del espíritu un nuevo dogma como "desarrollo" de uno anterior, un nuevo estilo como "superación" de uno más antiguo; y al mismo tiempo se vuelve, evidentemente de manera implícita, contra la usanza de presentar estas nuevas formaciones separadas de su efecto sobre los hombres y su proceso de producción tanto espiritual como económico. Con esto se ha desarticulado la ciencia del espíritu como historia de las constituciones o de las ciencias naturales, de la religión o del arte. Pero la fuerza explosiva de este pensamiento, que Engels llevó consigo durante medio siglo[5], cala más hondo. Pone en cuestión el cierre de los dominios de sus formaciones. Así, en lo que atañe al arte, el suyo propio y de las

---

[4] Citado por Gustav Mayer, Friedrich Engels. *Eine Biographie*. Bd. II: Friedrich Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa. Berlin, p. 450/451.

[5] Aparece en los primeros estudios sobre Feuerbach y encuentra allí esta acuñación de Marx: "No hay una historia de la política, del derecho, de la ciencia…, del arte, de la religión" (Marx-Engels Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Institus in Moskau. Hrs.. von D. Rjazanov. Bd. I. Frankfurt a. M. 1928, p. 301.)

obras, que su concepto pretende abarcar. Estas obras integran para el que se ocupa de ellas como dialéctico histórico, su historia anterior y su historia posterior —una historia posterior en virtud de la cual también su historia anterior se hace reconocible en cambio constante. Le enseñan cómo su función sobrevive a sus creadores, y están en condiciones de dejar tras de sí las intenciones de éstos; cómo la recepción por sus contemporáneos es un componente del efecto que la obra de arte tiene hoy en nosotros, y cómo este último descansa no sólo en el encuentro con ella, sino con la historia que le ha permitido llegar hasta nuestros días. Goethe denotó esto, veladamente como a menudo, al manifestarle al canciller von Müller, conversando sobre Shakespeare: "Todo lo que ha tenido gran impacto ya no puede ser juzgado, hablando con propiedad". Ninguna frase es más adecuada para suscitar la inquietud que constituye el comienzo de toda consideración de la historia que tiene el derecho a ser llamada dialéctica. Inquietud acerca de provocación a todos los investigadores, de renunciar la actitud serena, contemplativa frente al objeto, para hacerse consciente de la constelación crítica en que se encuentra precisamente este fragmento del pasado con este preciso presente. "La verdad no ha de escapársenos" — esta sentencia, que está en Gottfried Keller, designa con exactitud, en la imagen de la historia del historicismo, el punto en que ésta es traspasada por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella.

Mientras mejor se meditan las frases de Engels, más claro se hace que cada exposición dialéctica de la historia se gana pagando el precio de la renuncia a una sosegada contemplación que es característica del historicismo. El materialista histórico tiene que abandonar el elemento épico de la historia. Ésta se convierte para él en objeto de una construcción cuyo lugar no lo constituye el tiempo vacuo, sino la época determinada, la vida determinada, la obra determinada. Hace saltar la época fuera de la "continuidad histórica" cosificada, y así también la vida fuera de la época, así la obra [determinada] de la obra de [toda] una vida. Pero el resultado de esta construcción es que *en* la obra está [a la vez] conservada y suprimida la obra de [toda] una vida, *en* la obra de [toda] una vida la época y *en* la época el curso de la historia.[6]

[6] Es la construcción dialéctica la que realza lo que nos concierne originariamente en la experiencia histórica contra los hallazgos… de lo fáctico [*des Tatsächlichen*]. "Lo originario jamás se da a conocer en las constancias manifiestas de lo fáctico [*des Faktischen*], y su rítmica únicamente está abierta para una inteligencia doble. Ésta… atañe a su historia anterior y su historia posterior" (Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Berlin 1928, p. 32.)

El historicismo presenta la imagen eterna del pasado; el materialismo histórico, una específica [*jeweilige*] experiencia con él, que es única. La sustitución del momento épico por el constructivo se muestra como condición de esta experiencia. En ésta se liberan las enormes fuerzas que yacen cautivas en el "érase una vez" del historicismo. Poner en obra la experiencia con la historia, [experiencia] que es originaria para cada presente: ésa es la tarea del materialismo histórico. Se orienta a una conciencia del presente que hace saltar el *continuum* de la historia.

El materialismo histórico entiende el comprender histórico como una post-vida de lo comprendido, cuyas pulsaciones siguen siendo perceptibles hasta el presente. Esta comprensión tiene su lugar en Fuchs; mas no una [que] no [fuese] impugnable. Una antigua, dogmática e ingenua representación de la recepción es en él vecina a una nueva y crítica. La primera se resume en la afirmación de que la recepción que halló una obra entre sus contemporáneos debiera ser normativa para la nuestra. Es la exacta analogía a [la sentencia] de Ranke "Tal como efectivamente fue", de lo que "sola y únicamente" se trata.[7] Pero junto a ello está sin mediaciones la mirada dialéctica a la significación de la una historia de la recepción, que abre el más amplio horizonte. Censura Fuchs que en la historia del arte permanezca desatendida la pregunta por el éxito. "Esta omisión es… un déficit de toda nuestra… visión del arte… Y sin embargo me parece que poner al descubierto las causas reales del mayor o menor éxito de un artista, de la perduración de su éxito y lo mismo de su contrario, es uno de los problemas más importantes que… se vinculan al arte".[8] No de otro modo había entendido Mehring la cuestión, cuya "Leyenda de Lessing" hace de la recepción del escritor, tal como se había cumplido en Heine y Gervinus, en Stahr y Danzel, y finalmente en Erich Schmidt, el punto de partida de sus análisis. Y no en vano aparece poco después la investigación "La génesis de la fama" de Julian Hirsch, valiosa, si no metódicamente, sí por su contenido. Es la misma pregunta en que Fuchs había puesto el foco. Su solución entrega un criterio para el estándar del materialismo histórico. Pero esta circunstancia no autoriza a hacer desaparecer aquella otra, [vale decir,] que esa [pregunta] esté pendiente. Antes bien, hay que conceder sin miramientos que sólo en casos aislados se ha logrado captar el contenido histórico de una obra de arte de tal modo que se nos hiciera más transparente como *obra de arte*. Todo festejo de una obra de arte tiene que permanecer

[7] *Erotische Kunst*, Bd. I, p. 70.

[8] Gavarni, p. 13.

vano, dondequiera que su austero contenido histórico sea alcanzado por el conocimiento dialéctico. Ésta es sólo la primera de las verdades a que se orienta la obra del coleccionista Eduard Fuchs. Sus colecciones son la respuesta del práctico a las aporías de la teoría.

Índice analítico

La abreviatura "n" indica que la referencia se encuentra em nota a pie de página.

Índice de nombres